

شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

تأليف
الدكتور أيمن المصري

٣

شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

◀ شريعة الحكماء في شرح إلهيات الشفاء ٣

◀ [illegible]

نشر زين

© 2025 Zein International Pub

ايران. قم. مجتمع ناشران. محل رقم ١٢٥
تلفون ٣٧٧٣٢٧٣١ نقال ٠٩١٢٧٤٨١٥٨٦
ايران. قم. پاساژ قدس. محل رقم ٣٦
تلفون ٣٧٧٣٢٦٣١ نقال ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣
www.zein.ir

مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

شابك جلد ٣: ٣-٨٣-٥٢٧٦-٦٢٢-٩٧٨
شابك دوره: ٢-٨٠-٥٢٧٦-٦٢٢-٩٧٨

9786225276802

● الطبعة: الأولى ١٤٠٤ هـ ش ٢٠٢٥ م
● الكمية: ٣٠٠ نسخة
● عدد الصفحات: ٣٢٨ صفحة
● تصميم الغلاف: مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

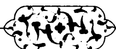
سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه:
عنوان قراردادی:
عنوان و نام پدیدآور: شريعة الحكماء في شرح إلهيات الشفاء ...
مشخصات نشر:
مشخصات ظاهری:
شابک: 978-622-5276-80-2
ج. ١: 978-622-5276-81-9؛ ج. ٢: 978-622-5276-82-6
ج. ٣: 978-622-5276-83-3؛ ج. ٤: 978-622-5276-84-0
وضعیت فهرست نویسی:
یادداشت:
موضوع: Islamic philosophy -- Early works to 20th century
موضوع: Metaphysics -- Early works to 20th century
شناسه افزوده:
رده بندی کنگره: BBR
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:
وضعیت رکورد:



شريعة الحكماء

في شرح إلهيات الشفاء

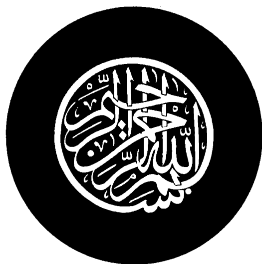


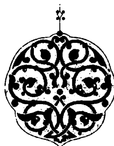
تأليف

الدكتور أيمن المصري



زين العالمية للنشر


بسم الله الرحمن الرحيم



[الفصل الرابع] (د)
فصل في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس

 **الأمر الأول: تحرير محل النزاع**

قال الشيخ «فلنتكلم الآن في الأشياء التي يجوز اجتماعها في الجنس، ويكون التوقف في إثبات طبيعته وماهيته محصلة بالفعل أنما يقع لأجلها. فنقول: إن هذا المطلب ينقسم إلى قسمين: أحدهما، أنه أي الأشياء هي الأشياء التي يجب أن يحصرها الجنس في نفسه وتجتمع، فتكون تلك الأشياء جاعلة إياه نوعًا. والثاني، أنه أي الأشياء يكون واقعًا في حصره مما ليس كذلك.

وذلك أن الجسم إذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعًا، والحيوان إذا قسم إلى ذكر وأنثى لم يتنوع بذلك، و هو مع ذلك يتنوع بأشياء أخرى. ثم الحيوان يجوز أن يقع على شخص فيه أعراض كثيرة تكون تلك

الجملـة حيوانًا مشـارًا إليه.

فنقـول أولًا: ليـس يلزمنا أن نتكلف إثبات خاصيـة فصل كل جنس عند كل نـوع ولا أيضًـا فصـول أنواع جنس واحـد، فإن ذلك ليـس في مقدورنـا، بل الذي في مقدورنـا هـو معرفـة القانـون في ذلـك، وأنـه كيف ينبغـي أن يكـون الأمر في نفسـه. وأما إذا نظرنـا في معنى من المعـاني المعقولة الواقعـة في تخصيص الجنس أنـه هـل هذا المعـنى للجنس على شـرط ذلك القانـون أو ليس، فربمـا جهلناه في كثيـر من الأشـياء، وربما علمنـاه في بعضها».

■ **الشرح**

تقدم فيما سـبق أن الطبيعة الجنسـية وإن كانت باعتبار لا بشرط إلا أن ذلك لا يستلزم دخول أي معنى فيها بحيث تتحصل به، بل لا بد من دخول معنى خاص محصـل لهـذه الطبيعة، وما يريده الشـيخ في هـذا الفصل بيان المعـاني التي من شـأنها أن تدخـل في طبيعة الجنس، وهي تقسّـم إلى نحويـن من المعاني:

١ـ معانٍ مخصصة ومحصلة للجنس نوعًا

٢ـ معانٍ مخصصة وليست محصلة للجنس نوعًا وإنما تحصله صنفًا أو شخصًا.

فعند قولنا «الجسم الأبيض» نريد أن الجنس الجسمي قد تحصل بالأبيض إلا أنـه ليس تحصـلًا نوعيًا بالفصل، بل هو من قبيل التصنيف للجنس الجسـمي، بخلاف قولنا «الجسـم ناطق» فعندئذ يكون المعـنى مخصصًا ومحصلًا نوعيًا.

وعليـه، إن المخصصـات إمـا تنويعيـة وإما عرضيـة تصنيفية أو شـخصية، وفي كلا الحالـين يحمل الجنـس عليها، ففي النحو الأول نقـول «الناطق حيوان» وكـذا في الثـاني نقول «الأبيـض حيوان» أو «زيـد حيوان».

وكيف كان، إن الشيخ بصدد بيان ميزان صناعي للتمييز بين الفصول التي تحصل الجنس نوعًا والعرضيات التي تحصله صنفًا أو شخصًا، وهو - أي الميزان - وإن كان منضبطًا على المستوى النظري والثبوتي إلا أنه لا يخلو من عسر عند التطبيق.

وقوله «وذلك أن الجسم إذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعًا» يريد به أن الجسم إذا دخل فيه البياض الذي هو عرض من الأعراض التي يتصف بها الجسم، لا يكون بذلك نوعًا من الأنواع، بل ينشأ عن ذلك صنف من الأجسام هي البيضاء، والأمر عينه في عروض الذكرية أو الأنوثة على الحيوان.

قوله «ثم الحيوان يجوز أن يقع على شخص فيه أعراض كثيرة تكون تلك الجملة حيوانًا مشارًا إليه» يريد بيان الشق الثاني من العروض غير المنوع للجنس، حيث ذكر أن الجنس قد ينقسم بعروض الخواص فيكون أصنافًا، وهنا يذكر أنه قد يعرض عليه الأعراض المشخصة فيتحصل الجنس شخصًا، كما يتحصل الحيوان في شخص «زيد» بطرو العوارض المشخصة عليه، وقوله «مشارًا إليه» يريد به الإشارة الوضعية فيما هو محسوس بحيث تكون هذه الإشارة أمارة للتشخص.

قوله «فنقول أولا: ليس يلزمنا أن نتكلف إثبات خاصية فصل كل جنس عند كل نوع و لا أيضا فصول أنواع جنس واحد» يريد بيان ما اشرنا إليه من أن وجه البحث في هذا الفصل ليس عن تشخيص جزئيات فصول الأجناس وأنواعها، إذ هذا الأمر مضافًا إلى أنه خارج الوسع فهو لا يقع ضمن غرض الحكيم، وإنما المراد في هذا الفصل بيان الضابط الكلي الذي على أساسه يحصل التمييز بين الفصول وغيرها.

الأمر الثاني: في بيان أحكام الفصل

قال الشيخ «فنقول: إن المعنى العام إذا انضافت إليه طبيعة فيجب أول شيء أن يكون انضيافها إليه على سبيل القسمة حتى ترده إلى النوعية، وأن تكون القسمة مستحيلة أن تنقلب وذلك المشار إليه باقي الجوهر، حتى يصير مثلًا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص، وغير المتحرك متحركًا وهو واحد بالشخص، وغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي، بل يجب أن تكون القسمة لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسطه الخاص من الجنس، وبعد ذلك فيجب أن يكون الموجب من القسمين أو كلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبلهما وتتضمن طبيعة الجنس أن يكون له ذلك المعنى أولًا. فإنه إن كان ثانيًا جاز أن لا يكون ذلك المعنى فصلًا البتة، بل كان أمرًا لازما للأمر الذي هو الفصل مثل أن يكون قاسم قد غير حكمه فلم يقسم الجوهر إلى جسم و إلى غير جسم، بل يقسم إلى قابل الحركة و إلى غير قابل للحركة. فإن القابل للحركة لا يلحق الجوهر أول اللحوق، بل بعد أن يصير مكانيًا جسمانيًا. فقابل الحركة يلزم الجسم، ويلزم الجسم أشياء كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم، لكنها ليست فصولًا بل أمورًا لزمت الفصول. لأن الجوهر بتوسط الجسمية ما تعرض له تلك المعاني، وانقسامه إلى أن يكون ذا جسمية أو غير ذي جسمية فهو لما هو جوهر لا لتوسط شيء آخر.

وقد يجوز أن يكون بعض ما لا يعرض أولًا فصلا، و لكن لا يكون فصلا قريبًا لذلك الجنس، بل فصلًا بعد فصل، مثل أن يقال: إن الجسم منه ناطق و منه غير ناطق، لأن الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا لأن يكون ناطقًا وغير ناطق، بل يحتاج إلى أن يكون أولًا ذا نفس حتى يكون ناطقًا.

و إذا وجد الجنس فصلًا فيجب أن تكون تلك الفصول التي بعده فصولا تعرّف تخصيص ذلك الفصل، فإن ذا النطق وعديم النطق تعرف حال فصل كونه ذا نفس، فإنه ذو نطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس، لا من جهة أنه أبيض أو أسود أو شيء آخر البتة بالفعل. وكذلك كون الجسم ذا نفس أو غير ذي نفس ليس له هذا بسبب شيء البتة من الأجناس المتوسطة، فإذا عرض لطبيعة الجنس أيضا عوارض ينفصل بها لم يخل إما أن يكون الاستعداد للانفصال بها أنما هو لطبيعة الجنس، أو لطبيعة أعم منها، كما كان قبل لطبيعة أخص منها. فإن كان لطبيعة أعم منها، مثل أن الحيوان منه أبيض و أسود، و الإنسان منه ذكر و أنثى، فليس ذلك من فصوله بل الحيوان إنما صار أبيض و أسود لأجل أنه جسم طبيعي، و قد صار ذلك الجسم الطبيعي قائما بالفعل ثم وضع بهذه العوارض، و هو يقبلها، و إن لم يكن حيوانًا، والإنسان إنما صار مستعدًا للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان، فهذا لا يكون فصلًا للجنس.

وأيضا قد تكون أشياء خاصة بالجنس تقسمه كالذكر والأنثى بالحيوان، ولا تكون فصولًا بوجه من الوجوه، وذلك لأنها إنما كانت تكون فصولًا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما أوليًا، ولم تكن لازمة لشيء يقومه فصل أولًا، فأما إذا لم تكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان لأن مادته التي يكون منها عرض لها عارض فصارت بحال من الأحوال لا تمنع حصول صورة الجنس وماهيته ولا طرفا القسمة في المادة، ولا أيضا تمنع أن يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته بالفصول، فليس طرفا القسمة من الفصول، بل من العوارض اللازمة فيه أعني مثل الذكورة والأنوثة. فإن المني الذي كان صالحا لصورة الحيوان وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان

الـكلي عـرض له انفعال حار فصار ذكـرًا، وكان يجوز أن يعرض لـه بعينه انفعال مبـرد في المـزاج فيكون أنـثى، وذلك الانفعـال وحـده لا يمنعه من حيث نفسـه أن يقبـل أي فصـل يعـرض للحيوان مـن جهة صورتـه، أي من جهة كونـه ذا نفس دراكًا متحـركًا بـالإرادة، فـكان يجوز أن يقبـل النطق وغير النطق فلـم يكن ذلك مؤثـرًا في تنويعـه. وحتى لـو توهمناه لا أنثى ولا ذكـرًا ولم نلتفت إلى ذلـك البتة لقام نوعًـا بمـا ينوعـه، فلا ذلك يمنـع عـن التنـوع دون الالتفات إليـه ولا يفيـد التنوع بالالتفـات إليـه. وليـس كذلـك إذا توهمنـاه لا ناطقًـا ولا أعجـم أو توهمنـا اللون لا أبيض ولا أسود بوجه.»

■ **الشرح**

يشرع الشيخ ببيان خمسة أحكام من أحكام الفصل الذي يحصل الجنس نوعًا:

الحكم الأول: إن الفصل مقسّـم للجنس غير مقوّم، وذلك لأنه غير داخل في ماهيته، فالناطق الذي هو فصل الإنسـان هو مقسّـم بلحاظ الجنس، فينقسـم الحيـوان إلى إنسـان وغير إنسـان بتحصيـل من الناطق لـه، وهو ما أشـار إليه بقولـه «إن المعـنى العـام إذا انضافـت إليـه طبيعـة فيجـب أول شيء أن يكون انضيافها إليه على سبيل القسمة».

الحكـم الثـاني: الفصـل لازم للحصـة النوعية مـن الجنس، بحيـث إذا انتفى تنتفي بانتفائه الحصة الجنسـية، فقولنا إن «الحيـوان» تحصل بالناطق، فلا معنى للقـول بـأن انتفاء الناطـق لا يضر ببقاء هـذه الحصة بالخصوص، وهو ما أشـار إليه بقوله «يجب أن تكون القسـمة لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسـطه الخاص من الجنس».

ومثّل الشيخ لهذا الحكم بقوله «حتى يصير مثلًا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص» ويريد أنه من المستحيل أن المتحرك بالإرادة الذي هو فصل الحيوان وأحد قسمي الجسم لا يمكن أن ينتفي ويبقى معهما الجنس الحيواني، بحيث يفرض الحيوان باقيًا بشخص الذي انتفت عنه الحركة الإرادية.

وكذا يستحيل أن تصبح الحصة النوعية لجنس الجسم التي هي غير متحركة أيضًا متحركة ومع ذلك تبقى واحدة بالشخص بحيث لا تنتفي الجسمية عنها، وبعبارة جامعة: لا يمكن أن تتعاقب الفصول المتباينة على حصة شخصية من الجنس، بل إن انتفى الفصل انتفت الحصة الخاصة به من الجنس.

الحكم الثالث: إن الفصل لا بد وأن يكون أوليًا للجنس، أي لا يعرضه بواسطة بل يعرضه مباشرة فيقسمه، وبعبارة أخرى إن كل معنى يقسم الجنس بتقسيم غير أولي بل بواسطة ليس بفصل لهذا الجنس، ومنه يتبيّن أن قولنا إن الجسم إما ناطق أو لا حيث كان تقسيمًا غير أولي لاحتياجه إلى واسطة النفس الحيوانية ليعرض الناطق عليه، فلا يكون بذلك الناطق فصلًا للجسم، وقال في ذلك الحكم «فيجب أن يكون الموجب من القسمين أو كلاهما ليسا عارضين له [أي للجنس] بسبب شيء قبلهما وتتضمن طبيعة الجنس أن يكون له ذلك المعنى [الذي هو واسطة] أولًا».

ثم إن الواسطة إما أن تكون أعم وإما أن تكون أخص من المعروض، ومثال الأولى كقولنا «الحيوان أبيض» بحيث يعرض البياض على الحيوانية بواسطة الجسم الذي هو أعم من الحيوانية، ومثال الثاني قولنا «الحيوان ضاحك» بحيث يعرض الضحك على الحيوان بواسطة الناطق الذي هو أخص من الحيوان.

وقد مثل الشيخ ههنا بتقسيم الجوهر إلى قابل للحركة وغير قابل لها،

حيث إن هذا التقسيم لا يعرض الجوهر إلا بتوسط الجسم، فالجسم هو الذي إما أن يكون قابلًا للحركة أو لا، قال «فلم يقسم الجوهر إلى جسم و إلى غير جسم، بل يقسم إلى قابل الحركة و إلى غير قابل للحركة. فإن القابل للحركة لا يلحق الجوهر أول اللحوق، بل بعد أن يصير مكانيًا جسمانيًا».

ثم إن الشيخ أشار إلى أن الفصل قد يعرض الجنس البعيد ولكن لا يكون فصلًا له، كما مثلنا للجسم الذي ينقسّم بالناطق، فإن الكلام ههنا حول الفصل الذي يعرض الجنس فيقسمه إلى أنواعه الأولية، ولذا إن الناطق لا يكون عارضًا للجوهر أو الجسم إلا بواسطة النفس التي تكون قابلة للنطق، وهو المراد من قوله إن الفصل معرّف للجنس، بمعنى أن عروض الناطقية يعرّف المعروض له بأن له قابلية الاتصاف أولًا وبالذات بهذه الصفة، فالناطقية لا تكون على ذلك إلا الذي النفس، فتقول «النفس إما ناطقة أو صاهلة أو غير ذلك».

الحكم الرابع: أن يكون الفصل مقسمًا للجنس لذاته أي بما هو هو، فقد يتفق وجود مقسّمات أولية ولكن غير عارضة للجنس من حيث ذاته، ومثاله قولنا «الحيوان ذكر أو أنثى» فالذكورة والأنوثة مساوية للحيوان ولكنهما ليستا من المنوّعات للحيوانية، لأنها ليست مما يقسم الجنس لذاته، بل تعرض الجنس من حيث مادته لا من حيث صورته.

وتفصيل ذلك أن الذكورة والأنوثة مقسمة للحيوان تقسيمًا أوليًا أي لا بواسطة أعم ولا أخص، ولكن الذكورة والأنوثة قد تنتفي كل واحدة منهما ويبقى الحيوان بعينه، فلو فُرض ذكر تحوّل لامرأة أو بالعكس لا يفنى النوع الإنساني الذي هو الحصة الخاصة من الجنس، بخلاف الناطق الذي إذا انتفى انتفت الحصة الخاصة من الجنس، هذا مضافًا إلى أنه يمكن تصور الحيوان

مـن دون تصـوره ذكـرًا أو أنثى، بخلاف تصـور الحصة الجنسـية الحيوانية ـ التي هـي الإنسـان ـ مـن دون الناطـق فهـو غير ممكـن، وهو مفـاد قولـه «وحتى لو توهمنـاه لا أنـثى ولا ذكرًا ولم نلتفـت إلى ذلك البتة لقام نوعًا بمـا ينوعه، فلا ذلك يمنع عـن التنـوع دون الالتفات إليـه ولا يفيد التنوع بالالتفـات إليه.»

ثم إن هـذا كلـه لأن الذكـورة والأنوثة لا تعـرض الجنس لصورته وإنمـا لمادته، فالنطفـة من شـأنها أن تكون ذكرًا أو أنثى لعروض حـرارة تغيّر المزاج ـ وكل ذلك بحسـب الطبيعيـات القديمـة ـ لا مـن جهـة الصـورة الحيوانية بل مـن جهة تأثر المـادة النطفيـة، بخـلاف الفصـول فـإن النطفـة الإنسـانية ـ الـتي هـي الحصة الخاصـة مـن الحيوانيـة ـ لا تكـون ناطقـة لعروض حـرارة أو برودة، وإن شـئت قلـت إن انقسـام المادة إلى ذكر أو أنثى لا يكون منوعًـا للجنس، بل الذي يفعل ذلـك هـو الانقسـام الأولي مـن جهة صـورة الجنس، وهو ما أشـار إليه الشـيخ بقولـه «فإن المـني الذي كان صالحا لصـورة الحيوان وكان متعينـا لفصل خاص مـن الحيـوان الكلي عـرض له انفعال حار فصـار ذكرًا، وكان يجـوز أن يعرض له بعينـه انفعـال مبرد في المـزاج فيكون أنـثى، وذلـك الانفعال وحـده لا يمنعه من حيـث نفسـه أن يقبل أي فصل يعرض للحيوان مـن جهة صورته، أي من جهة كونه ذا نفس دراكًا متحركًا بالإرادة».

▪ تنبيه: في أن بعض الفصول تنتزع من المادة

قال الشـيخ «وليس يكفي إذا أردنا أن نفرق بـين الفصول والخواص القاسمة أن نقـول: إن الذي عرض من جهة المـادة فليس بفصل. فإن كونه غاذيًا أو غير غاذ إنمـا يعرض من جهة المادة لكن يجب أن تراعى الشـرائط الأخـرى التي وصفناها.

وهذا لا نجد شيئًا من جملة ما هو مغتذ من أنواع الجسم يدخل في جملة ما هو غير مغتذ، ونجد الإنسان و هو نوع لا محالة من الحيوان يدخل في جملة الذكر والأنثى جميعًا، وكذلك الفرس و غيره، و الذكر و الأنثى قد تدخل أيضًا في الإنسان وفي الفرس. على أن هذا المعنى وهو ملازم ما به تقع القسمة للمقسوم ـ و إن كان من شرائط الفصل ـ فقد يكون في غير الفصل. فربما لزم ما ليس بفصل نوعًا واحدًا لا يتعداه، وذلك إذا كان من لوازم الفصل.»

■ الشرح

بعد أن بيّن الشيخ خصائص الفصول الذاتية المقسمة، وضرب مثال الذكورة والأنوثة في عروضها للحيوان، ذكر أنه على الرغم من كونها أولية الثبوت للجنس إلا أنها ليست فصلًا لكونها عارضة للجنس من حيث المادة لا الصورة، يريد ههنا التنبيه على أنه لا ينبغي التوهم أن كل ما يعرض للمادة فهو ليس بفصل، إذ إن هناك فصولًا جاءت من قبل المواد كالتغذي وذلك بتقريب أنها فصل للنبات ـ التي ـ أي النبات ـ تعتبر بوجه من الوجوه مادة للحيوان، فاتصاف الحيوان بكونه متغذيًا مقوم له ولكن من جهة مادته.

وإن شئت قلت إن التغذي يقسم الجسم تقسيمًا أوليًا وبالذات إلى النوع الجسمي النباتي وغيره هذا مضافًا إلى استحالة تصور النبات من دون أن يتصف بالتغذي، وإنما لا تعد بعض الصفات الناشئة من المادة فصولًا لانفكاكها في التصور عن الأنواع ولعدم كونها لازمة للحصة الجنسية الخاصة، فالذكورة والأنوثة كما تعرض الحصة الجنسية الإنسانية تعرض كذلك الفرس وغيره، وهذا هو مفاد قوله «ونجد الإنسان و هو نوع لا محالة من الحيوان يدخل في

جملـة الذكـر والأنثى جميعًا، وكذلـك الفرس و غيره»، إلى غيـر ذلك من الأحكام كمـا في الذكـورة والأنوثـة عـلى ما مـر بيانـه، ومن هنا يظهـر أن أحـكام الفصل المذكـورة لا تكـفي إحداهـا لتحقيـق فصليـة مـا يدعى أنـه فصل بـل لا بد وأن تجتمـع جميعًـا كذلك، فاللزوم قـد يكون ولكن لا يكون الـلازم فصلًا، كالضاحك الذي لا يعرض إلا الإنسان ولكن لا يكون بسبب الاختصاص به فصلًا.

الأمر الثالث: في الفرق بين الفصول والعوارض الأخرى

قـال الشـيخ «ونرجع فنقـول: وأنت تعلم أن المـادة إذا كانت تتحـرك إلى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع، فقد يعرض لها عوارض من الأمزجة وغيرها تختلف بها حالها في أفعـال تصدر عنهـا لا من حيث تقبل صـورة الجنس أو صـورة الفصل، إذ ليـس كل مـا تقبلـه مـن الأحـوال ومـا يعرض لهـا إنما يكـون من جملـة ما هو داخـل في الغايـة الـتي إليهـا تتحرك في التكـون. فقـد علمت مصادمـات الأمور الطبيعيـة، و معارضة بعضهـا لبعض، والانفعـالات التي تقع بينهـا، فربما كانت الانفعـالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصـودة، وربما كانت موقعة لاختلافات لا في نفـس الغاية المقصودة، بل في أمور تناسـب الغاية مناسـبة مـا، وربما كانت في أمـور خارجـة عنها جدًا. فما يعـرض للمادة من هـذه الجهة و تبـق معه المادة مسـتمرة إلى الصـورة فذلك خارج عن معـنى الغاية، والذكورة والأنوثـة إنما تؤثر في كيفيـة حـال الآلات التي بها يكون التناسـل، والتناسـل لا محالة أمـر عارض بعد الحيـاة وبعـد تنوع الحياة شـيئًا محصلا بعينـه. فيكون ذانـك و أمثالهما من جملة الأحـوال اللاحقـة بعد تنوع النـوع نوعا، و إن كانت مناسـبة للغايـة. فما كان من الانفعـالات واللوازم بهـذه الصفة فليعلم أنها ليسـت من الفصـول للأجناس.»

■ **الشرح**

يريـد الشـيخ ههنا بيان لميّـة الفرق بين الفصـول والعوارض الأخـرى، فبأي مرجّـح صار هـذا فصلًا والآخر ليـس بفصل؟

والجـواب أن المـادة تخرج من القوة إلى الفعل بفعـل العوامل الاتفاقية على ما بـيّن في الطبيعيات بحيث تكـون هذه الحركة نحو غاية لهـا بالذات وهي صورتها الأخيـرة، إلا أن هـذا السـلوك وفي أثناء المسـافة بين المبدأ والغايـة تعرض المادة أوصـاف اتفاقية بحيث تكون تارة مؤدية للغاية وأخـرى صارفة عن الغاية وثالثة لا مدخلية لها في الغاية من حيث التأدي أو الإعاقة، ومثاله العرفي فيما لو فرضنا إنسـانًا خرج من منزلـه قاصدًا أولًا وبالذات المسـجد، بحيث تعرض له عوارض في أثنـاء الطريق، بعض هـذه العوارض تعينه للوصول إلى مقصده وأخرى تعيقه وثالثة لا تكون بأي نحو من هذين النحوين.

وكـذا في مسـير المـادة نحو صورتهـا النهائيـة كما لـو فرضنا نطفة تسـير إلى الصـورة الإنسـانية، تعرضها مثل هذه الأحـوال، فالتأثيرات اللاحقـة لهذه المادة والـتي تصب في حصول الصورة الإنسـانية، وتارة ثانية تعـرض النطفة أحوالًا تؤثر في الجنـين بحيث يكون ذو شـعر أسـود أو بشـرة بيضاء وما إلى ذلـك وكل هذه أحوال لا مدخلية لها في تحقق الغاية، وتارة ثالثة تعرضها عوارض تمنعها من الوصول للصورة الإنسانية كما يعرض السقوط للجنين لمرض أو فساد في المزاج.

ثم إن النحـو الأول من الأحوال الـتي لها مدخلية في حصول الغاية بالذات هو الـذي يكـون من الفصـول إذ الفصل ليـس إلا الكمال الأخير للمـادة أو الكمال المتوسـط الـذي يكـون واسـطة لتحصيـل كمـال آخر، نعـم قد تعـرض للمادة عوارض لها مناسـبة في حصول الغاية ولكن هذه المناسبة لا تكون محصلة للنوع،

وهـذا مثـل الذكـورة والأنوثـة اللتان همـا من شـأن الحيوانيـة في تشـكلها نوعًا إنسـانيًا، أما الأحـوال الاتفاقية الأخرى التي قد تكـون معيقة فلا مدخلية لها في تحقيـق الغاية ولذا لا تكون فصـولًا، فالذكورة والأنوثة التي إنمـا تعرض النطفة في سـيرها نحو الإنسانية دون أن تكون هاتين الصفتين مدخلية في تحقيق الإنسانية لإمكان أن تتحققا في غير الإنسان.

قـال صـدر المتأليهن «قد اسـتفيد ممّا ذكـر هاهنا بيان قاعـدة كلية في معرفة الفصـول و امتيازهـا عن الحالات التي ليسـت بفصـول؛ و هـي أنّ الفصول هي الغايـات الحقيقية و الكمـالات المطلوبة للمبادئ الذاتيـة، و كل ما ليس كذلك ـ من الحـالات و الانفعـالات العارضة للمـواد واللازمة للفصـول بعد حصولها ـ فليعلم أنّها ليسـت بفصول مقوّمة للأنواع و لا مقسّـمة للأجناس. لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من أيّ القبيلين لا يخلو عن خفاء، فاحتيج إلى ملاحظة غيرها من الشرائط و العلامات».[1]

وقولـه «والذكـورة والأنوثـة إنمـا تؤثـر في كيفيـة حـال الآلات التي بهـا يكون التناسـل، والتناسل لا محالة أمر عارض بعد الحياة وبعد تنوع الحياة شيئًا محصلًا بعينـه» يريد بيـان أن الذكورة والأنوثة من الأسـباب التي تعرض المادة السـائرة إلى غايـة معينـة ولكنهمـا لا تدخـلان في تحقق الغايـة، إذ هما وصفـان لاحقان يتصف بهما النوع بحال آلات التناسل، ولا يكون ذلك إلا أمرًا متأخرًا عن تحصل الجنس الحيواني نوعًا إنسانيًا.

---

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 2. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص ٩٠٤.

الأمر الرابع: في عوارض الجنس وكيفية اتحاد الفصول بالأجناس

قال الشيخ «قد عرفنا طبيعة الكلي وأنه كيف يوجد وأن الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن أن يتفرع منه وجوه سنوردها بعد، وعرفنا أي الأشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها. و بقي بحثان متصلان بما نحن بسبيله.

أحدهما، أي الأشياء يتضمنها الجنس مما ليس بمنوع إياه. والثاني، أن هذا التأحيد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل، وهما شيئان، شيء واحد متحصل بالفعل.

فأما البحث الأول فنقول فيه: إن تلك الأشياء إذ لا تكون فصولا فهي لا محالة عوارض. و العوارض إما لازمة و إما غير لازمة. و اللازمة إما لازمة لأجناس الجنس ـ إن كانت له أجناس ـ و إما لفصول أجناسه و إما للجنس نفسه من فصله، و إما لفصول تحته، و إما لمادة شيء منها.

وأما ما كان منها من فوق فإن اللازمات للأجناس الفوقانية والفصول التي لها الفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولأعراضها ـ إذ قد يلزم الأعراض أعراض ـ فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته.

وأما التي تلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها، إذ يلزم من ذلك أن يلزمه النقيضان، بل قد يجوز أن يقع فيه كلاهما.

وأما البحث الثاني فلنفرض مشارا إليه و هو مجموع محصل من فصول الأجسام و أعراض كثيرة. فإذا قلنا له جسم، فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الأشياء كلها عارضة لها خارجة، بل نعني

شيئا لا في موضوع له طول و عرض و عمق سواء كان هذا الحمل عليه أوليا أو غير أولى. فتكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى، ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادته. فإذا قيل له جسم، لم يكن ذلك الجسم إلا هو نفسه، لا الجزء منه ولا شيء خارج عنه.

ولكن لقائل أن يقول: قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص، وقد أجمع الحكماء على أن للشخص أعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس.

فنقول: معنى قولهم أن للشخص أعراضا و خواص خارجة عن طبيعة الجنس هو: أن طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج في أن تكون لها طبيعة الجنس من حيث تعم إلى تلك الأعراض بالفعل، لا أن طبيعة الجنس لا تقال على الجملة. فإنه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص، بل كان يكون جزءا من الشخص. لكنه لو لم تكن هذه الأعراض والخواص لكان يكون أيضا هذه الطبيعة التي قلناها موجودة بهذا المعنى المذكور، وهو أنها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته يتقوم بكذا وكذا مما يجب له في أنه جسم.

فهذه الأعراض و الخواص خارجة عن أن يحتاج إليها الجسم من الأجناس مثلًا في أن يكون جسمًا على ما قيل، إلا أن يكون مخصصًا. و ليس في ذلك إذا كانت هذه، فليس يقال عليها الجسم، ففرق بين أن يقال: إن طبيعة لا يحتاج في معناها إلى شيء، وبين أن يقال: لا يحمل عليه. فقد يحمل على ما لا يحتاج إلى معناه. و أما إذا حمل فقد تخصص به بالفعل، بعد أن كان يجوز أن يتخصص بغيره. و كذلك حاله مع الفصول. ولو لا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءًا لا محمولًا.»

■ **الشرح**

يذكر الشيخ ههنا بيانًا إجماليًا لما سبق حيث يذكر أن الكلي إما أن يطلق على الطبيعي وإما على الكلي العقلي الذي يتألف من الجنس والفصل، كما ذكر الفرق بين الجنس وما يعرض من العوارض التي ليست بفصل، ويذكر أن الفصول إن أخذت بشرط لا كانت صورًا وإن أخذت لا بشرط كانت فصولًا منطقية.

ومن ثم يفرّع على ما ذكر بحثين:

الأول: أنحاء العوارض التي تعرض الجنس سواء أكانت لازمة أم غير لازمة.

الثاني: كيفية اتحاد الجنس مع الفصول فصارت أنواعًا ومع العوارض فصارت أشخاصًا.

فيقول في المبحث الأول أن العوارض التي تعرض الجنس تنقسم إلى مفارقة ولازمة، واللازمة إما هي لأمر أعم أو مساو أو أخص، أما اللازم لأمر أعم فهو الذي يلزم الجنس الذي فوقه أو لازم الفصل المقوم للجنس الذي فوقه، وأما اللازم لأمر مساوٍ فهو اللازم للفصل المقوم، وكذا اللازم الأخص فيكون لازمًا لما تحته، وهو ما أشار إليه بقوله «و اللازمة إما لازمة لأجناس الجنس ـ إن كانت له أجناس ـ وإما لفصول أجناسه وإما للجنس نفسه من فصله، و إما لفصول تحته، و إما لمادة شيء منها»، ومثال الأول الجسمية التي هي لازمة للحيوان حيث إنها ـ اي الجسمية ـ لازم أعم للحيوان تعرض ما هو فوقه، ومثال الثاني لازم النمو أو لازم الحساس، ومثال الثالث ما يكون لازمًا للفصل الذي تحت الجنس كالضاحكية التي هي من لوازم الحيوانية الأخص والتي تعرض بتوسط فصل الإنسان.

هذا بالنسبة للوازم الجنس من طرف الفصول والصورة، وهناك لوازم له

مـن طـرف المـادة كالذكـورة والأنوثـة الـتي تلـزم الحيوانيـة لا من جهـة صورتها وفصلها كمـا مرّ.

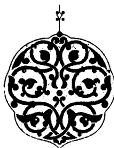
ثم إن اللـوازم الـتي تكـون لأمـر أعـم تثبـت للأمر الأخـص، وهو مـا قيل في المنطـق مـن أن اللـوازم تكـون لـوازم لما تحتهـا ولا تكون كذلـك لما فوقهـا، وإنما لا تكـون اللـوازم التي تلزم لما هـو تحت الجنس لوازمًا لنفـس الجنس لتأديته إلى التناقض، إذ الضاحكية مثلًا هي لازم للإنسـان الذي هو تحت الحيوان، والفرس ليـس بضاحـك لكـون الضاحكية تعـرض من جهـة الناطق، فلـو كان الجنس الحيواني يلزمه ما يلزم تحته بكان ضاحكًا وغير ضاحك، هذا تناقض.

هـذا كلـه بالنسـبة للبحـث الأول، وأمـا البحـث الثاني فيشـرع الشـيخ بأن يفرض مشـارًا إليه مثـل «زيد هذا»، فإن الحيوان إنما اتحـد بالفصل فصار نوعًا أو بالعـوارض المشـخصة لزيد فصار فردًا، إنما هو من جهة أن الجنس لا بشـرط مـن حيث الفصول والعوارض، أي إن فيه اسـتعداد لانضمـام كل هذه الضمائم إليه، فيتحد ويوجد بوجود واحد معها.

وقد أشـار الشـيخ إلى قضية لا بشـرطية الجنس في قوله «فإذا قلنا له جسم، فلسـنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسـمية مع المادة التي هذه الأشياء كلها عارضة لها خارجة، بل نعني شـيئا لا في موضوع له طول و عرض و عمق سـواء كان هـذا الحمـل عليـه أوليـا أو غير أولي» ويريد أن الجسـم لا نعـني به مجموع الصـورة مع المادة بشـرط التجرّد عن غيرها من العوارض الفصلية أو المشـخصة وهو معنى البشـرط لا، وأما باعتبار اللابشـرط فيحمل على الجسـم إما بشـكل أولي كالعناصـر الـتي تحمـل حمـلًا أوليًا على الجسـم بـلا واسـطة، أو غير أولي كعروض الصورة النامية على الجسم بتوسط الصورة العنصرية.

ولقائل أن يقول إن كون زيد حيوانًا يعني الحمل الهوهوي بحيث تكون على ذلك طبيعة الجنس المحمول عين طبيعة الشخص الموضوع، وهذا ينافي ما ذكر من أن الجنس إنما هو الجزء الذاتي من زيد، فقد قيل إن الشخص الإنساني تضاف إليه العوارض المشخصة والتي تكون خارجة عن طبيعة الجنس، فكيف يحمل الجنس حملًا هوهويًا على الشخص والحال أنه مشتمل على عوارض خارجة عن حقيقة جنسه؟

وجوابه أن الاعتبارات مختلفة، فالحيوان لا يحتاج إلى العوارض الشخصية في تقومه في الوجود وإن احتاج إليها في تحصله شخصًا، وبعبارة أخرى إن المستشكل خلط بين تقوّم ماهية الطبيعة الجنسية من جهة وتحصل وجودها خارجًا من جهة أخرى، فإن نظرنا إلى معناها وماهيتها كانت الأعراض خارجة عنها ولكن إن نظرنا إلى طبيعة الجنس من حيث التشخص في الخارج كانت محتاجة إلى الأعراض المشخصة، وبالتالي إن الطبيعة الجنسية متحصلة المعنى ولذا تحمل على الشخص وإن كانت في الخارج مبهمة بحيث تفتقر إلى المشخصات، ولا تنافي بين تحصل المعنى وإبهام الوجود، وهذا معنى قوله «و ليس في ذلك إذا كانت هذه، فليس يقال عليها الجسم» أي ليس إذا كانت الطبيعة الجنسية محتاجة إلى العوارض المشخصة في الوجود، لا تقال على الموضوع من حيث هي تامة المعنى والماهية.



[الفصل الخامس] (هـ)
فصل في النوع

قال الشيخ «وأما النوع فإنه الطبيعة المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعًا، وذلك لأن الجنس إذا تحصل ماهيته بأمور تحصله يكون العقل إنما ينبغي له بعد ذلك أن يحصلها بالإشارة فقط، ولا يطلب شيئًا في تحصيلها إلا الإشارة فقط بعد أن تحصلت الطبيعة نوع الأنواع. ويكون حينئذ تعرض له لوازم من الخواص والأعراض تتعين بها الطبيعة المشار إليها، وتكون تلك الخواص والأعراض إما إضافات فقط من غير أن تكون معنى في الذات البتة، وهي ما يعرض لشخصيات الأمور البسيطة والأعراض، لأن تشخصها بكونها محمولة على موصوفاتها، وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار، و إما أن تكون أحوالا زائدة على المضافات، لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعًا عن هذا المشار إليه لوجب أن لا يكون هذا المشار إليه الذي هو مغاير لآخرين موجودًا، بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة، وبعضها بحيث لو توهم

مرفوعًا لم يجب به لا بطلان ماهيته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها، و لكن بطلت مغايرته ومخالفته لآخرين إلى مغايرة أخرى من غير فساد.

لكنا ربما أشكل علينا ذلك فلم يتحصل، و ليس كلامنا فيما نعلمه نحن، بل فيما الأمر في نفسه عليه.»

▪ الشرح

الكليات الذاتية خمسة، ثلاثة منها ذاتية هي الجنس والنوع والفصل واثنان عرضيان هما الخاصة والعرضي العام، وبعد أن تعرض الشيخ للجنس وبيّن أحكامه الكلية والفرق بينه وبين المادة يريد ههنا في بيان أحكام الكلي الذاتي الثاني وهو النوع، ولا بأس بالإشارة ههنا إلى أن الكلام في نوع الأنواع وأما الأنواع الإضافية فهي جنس باختلاف الاعتبار.

وحاصل الأمر أن النوع على خلاف الجنس حيث إنه طبيعة محصلة في الذهن وفي العين، أي إنه ماهية تامة في الذهن وحقيقة متحصلة في الأعيان، بخلاف ما ذكرناه في الجنس من أنه ماهية ناقصة في الذهن ومعدومة في الأعيان.

ثم إن النوع إذا تصوره العقل يقنع بحيث لا ينتظر مفهومًا آخر يضاف إليه، ونقصد بذلك أنه تام ومحصل ومتعيّن في نفسه وإن احتاج في تشخصه في الأعيان إلى ما يعيّن بالإشارة الحسية من الأوضاع وغير ذلك في عالم المحسوسات.

ثم إن التشخص ههنا بالمعنى المذكور هو التميز لا ذلك التشخص الذي يكون بالوجود والذي يقال فيه أنه لا يتشخص الشيء وإن أضيفت إليه عشرات القيود وهو الذي به تمتنع الشركة، ولذا قال «ويكون حينئذ تعرض له لوازم من الخواص والأعراض تتعين بها الطبيعة المشار إليها» حيث أشار إلى التشخص

بلفظ «التعيّن» وأراد التميز بحيث إذا أضيفت القيود لم يعد هناك مصداق خارجًا غيره بالفعل وإن أمكن أن يوجد ولم تمتنع به الشركة.

وكيف كان إن التشخص إما أن يكون بنفس الوجود الخاص ومصداقه الواجب فقط، حيث إنه يتميز ويتشخص بنفس وجوده لا بأمر آخر زائد عليه، وإما أن يكون بلوازم الماهية وهو تشخص العقول ولذا ينحصر نوعها في فرد واحد حيث إن لازم الماهية لما كان هو المشخص لم يجز تكثر الأفراد لكون تكثر الأفراد ينشأ من تعدد المفارقات كما لو تكثرت أفراد الإنسان لا لاختلاف في لوازم الماهية ـ إذ الماهية الإنسانية واحدة ـ وإنما لعروض مفارقات على الأفراد، وإما أن يكون التشخص بالأبدان كما في النفوس التي تتمايز عن بعضها بتحددها ببدن معين، وأما الجواهر الأخرى غير النفس من الماديات فتتشخص بالوضع والكم والكيف وغير ذلك من الأعراض، و أما نفس الأعراض فتتشخص بموضوعاتها كما أن بياض الثلج لأنه للثلج يتميز عن بياض القرطاس الثابت للقرطاس، فتحصل مما تقدم أن التشخصات تختلف باختلاف المتشخصات:

١ـ الواجب يتشخص بنفس وجوده

٢ـ العقول تتشخص بلوازم ماهياتها

٣ـ النفوس تتشخص بالأبدان

٤ـ الجواهر المادية تتشخص بالوضع والكم والكيف والأين وغير ذلك من الأعراض.

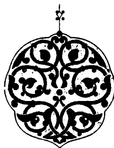
٥ـ العرضيات تتشخص بالموضوعات.

ثم إن العوارض المشخصة للنوع إما أن تكون قياسية إضافية وإما أن تكون نفسية، أما النحو الأول فكالصور البسيطة والأعراض حيث تتشخص

بالقياس إلى المحل التي تحل فيه أو الموضوع التي تعرض عليه، وأما العوارض المشخصة التي ليست بالقياس فتنقسم إلى نوعين:

١ـ عوارض لازمة للوجود: والتي إذا انتفت لا تنتفي الماهية كالذكورة والأنوثة، وإنما ينتفي الشخص فقط، فزيد إن فارقته الذكورة لا تنتفي إنسانيته وإن انتفى شخصه وفسد بفساد الذكورة.

٢ـ عوارض مفارقة للوجود: وهي التي لا تنتفي بانتفائها الماهية ولا الشخص، كما لو فارق زيد الشبابَ وعرضت عليه الكهولة، ولكن تفسد وتنتفي نحو مغايرته السابقة لغيره من الأفراد.



[الفصل السادس] (و)
فصل في تعريف الفصل وتحقيقه

الأمر الأول: في معنى الفصل المبحوث عنه

قال الشيخ «والفصل أيضًا يجب أن نتكلم فيه ونعرف حاله. فنقول: إن الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس، فإن ذلك غير محمول على شيء إلا على ما ليس فصلًا له، بل نوعًا مثل اللمس للحس على ما علمت في موضع آخر، أو شخصًا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو. فإن أشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء منها أنه نطق أو حس، لكن يشتق له من أسمائها اسم. فإن كانت هذه فصولا فهي فصول من جهة أخرى، وليست من الجهة التي هي أقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ. فالأولى أن تكون هذه مبادئ الفصول لا الفصول، فإنها إنما تحمل بالتواطؤ على غير أشخاص النوع التي يقال إنها فصولها. وذلك لأن النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ، والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ.

فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على شيء من الجنس، فليس الحس ولا النطق حيوانًا البتة. وأما الفصل الذي هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو، وإذا صار هو بالفعل صار نوعًا. وأما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا أنه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع في الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض، وأن النوع بالحقيقة شيء هو الجنس إذا صار موصوفًا بالفعل، وأن ذلك التميز والتفريق هو عند العقل، فإذا احتيل وفصل وتميز في الوجود في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة، ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولًا على النوع.»

▪ **الشرح**

يذكر الشيخ أن الفصل فالمقصود هو الفصل المنطقي لا الفصل الاشتقاقي أي نقصد من فصل الإنسان الناطق لا مبدأ الناطق وهو النفس الناطقة أو النطق، وكذا نقصد من فصل الحيوان الحساس لا الحس أو مبدأ الحساس، والفرق بينهما أن النفس الناطقة جوهر مجرد بخلاف الناطق الذي هو مفهوم بسيط لا هو جوهر ولا عرض، ولذا إن الفصل المنطقي محمول بخلاف الفصل الاشتقاقي، فيقال الإنسان ناطق ولا يقال هو نطق، وكذا الحيوان حساس لا حس، اللهم نعم، قد يحمل الفصل الاشتقاقي على أشياء أخرى فإما أن يحمل على أنواعه فيقال الإدراك نطق، أو اللمس حس مثلًا، أو قد يحمل على أفراده فيقال «نطق زيد نطق»، وهو ما أراده من قوله «فالأولى أن تكون هذه مبادئ الفصول لا الفصول، فإنها إنما تحمل بالتواطؤ على غير أشخاص النوع التي يقال إنها فصولها».

وإن شئت قلت إن المبحوث عنه هو الفصل الإيساغوجي الذي إنما يحمل على أنواعه أو على جنسه المقسم له حملًا متواطئًا لا حملًا اشتقاقيًا أي حمل ذو هو.

ثم إن الشيخ يبيّن أن الحيوان هو الناطق بالقوة وكذا الناطق هو الحيوان بالفعل، وذلك لأن الحيوان الجنسي هو الذي يستعد للناطقية، فإذا تحصل الجنس بالفصل صار الفصل بالفعل، ولذا قيل إن الناطق هو «شيء له النطق» وهذا الشيء هو الجنس الذي يكون بالقوة ناطقًا.

وعلى هذا يكون كل من الجنس والفصل مستبطنًا بعضهم البعض بالقوة لا بالفعل، ومن هنا كان الحمل بينهما شائعًا لا أوليًا، إذ لا يدخل أحدهما في الآخر، وكذا حمل الجنس على النوع والفصل على النوع من هذا القبيل أيضًا، وإن شئت قلت إن الجنس عارض على الفصل وكذا الفصل على الجنس، والنوع عارض عليهما، وكل ذلك لأنها غير مأخوذة في حد بعضها البعض وإن كانت متحدة في الوجود، وإنما يحلل الذهن هذا الوجود الواحد إلى أمور كثيرة، اللهم إلا في المركبات الحقيقية التي تكون حدودها تلفيقية من حدود بسائطها، ولكن عندئذ يكون التميز الخارجي ليس بين الجنس والفصل وإنما بين المادة والصورة الخارجية التي ينتزع منها الجنس والفصل، وتكون المادة والصورة العقليتين هما الجنس والفصل مأخوذتين بشرط لا عن الحمل على النوع، فلا يقال إن الإنسان مادة أو صورة، بل هو نوع غيرهما ولكن مع أخذهما لا بشرط يصح الحمل، ولذا قال «وأن ذلك التميز والتفريق هو عند العقل، فإذا احتيل وفصل وتميز في الوجود في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة، ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولًا على النوع.»



الأمر الثاني: في كيفية اندراج الفصول تحت المحمولات عليها

قال الشيخ «ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام، بل على وجود طبيعة الفصل ما أقوله: إنه من البين أن كل نوع منفصل عن شركائه في الجنس بفصل، ثم ذلك الفصل معنى أيضا من المعاني، فإما أن يكون أعم المحمولات، و إما أن يكون معنى واقعا تحت أعم المحمولات. ومحال أن يقال: إن كل فصل هو أعم المحمولات. فإن الناطق وأشياء كثيرة مما يجري مجراه ليس مقولة ولا في حكم مقولة، فيبقى أن يكون واقعًا تحت أعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به، فيكون إذن لكل فصل فصل، ويذهب هذا إلى غير النهاية.

والذي يجب أن يعلم حتى ينحل به هذا الشك أن من الحمل ما يكون المحمول فيه مقومًا لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمرًا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود. وأنه ليس يجب أن يكون كل معنى يكون أخص ويقع تحت معنى أعم، إنما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل، هو معنى يغاير ذاته وماهيته و إنما يجب ذلك إذا كان ما يحمل عليه مقوما لماهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن لماهيته، فما يشاركه عند العقل والذهن والتحديد في ذلك المعنى شاركه في شيء هو جزء ماهيته، فإذا خالفه يجب أن يخالفه في شيء لا يتشاركان فيه، ويكون ذلك جزءا آخر عند العقل و الذهن و التحديد من ماهيته. فتكون مخالفته الأولية له بشيء من جملة ماهيته، ليس بجميع ما يدخل في ماهيته، أعني عند الذهن والتحديد.

والجزء غير الكل فتكون مخالفته له بشيء غيره وهو الفصل. وأما إذا كانت المشاركة في أمر لازم وكان لا يشاركه في أجزاء حد الماهية أصلًا وكانت

الماهيـة بنفسـها منفصلـة لا بجزء منهـا، مثل انفصـال اللون عن العـدد، فإنهما و إن اشـتركا في الوجود، فالوجود ـ كما اتضح في سـائر ما تعلمت من الفلسـفة ـ لازم غيـر داخل في الماهيـة. فلا يحتاج اللون في انفصاله من العـدد عند التحديد و الذهـن إلى شيء آخر غيـر ماهيته و طبيعته. و لو شـاركه العدد في معنى داخل في ماهيتـه لكان يحتـاج إلى أن ينفصل عنـه بمعنى آخر غير جملـة ماهيته. لكن جملـة ماهية اللون غير مشـاركة البتة لماهية العدد، و إنما تشـاركها بشـيء خارج عـن الماهية، فلا يحتـاج إذن اللـون إلى فصل يخالف بـه العدد.

ونقـول أيضًـا إن الجنس يحمـل على النوع عـلى أنه جزء مـن ماهيته، ويحمل عـلى الفصـل على أنـه لازم له لا على أنـه جزء من ماهيتـه، مثاله الحيـوان يحمل عـلى الإنسـان على أنـه جزء مـن ماهيته، ويحمـل على الناطـق على أنـه لازم له لا عـلى أنـه جزء مـن ماهيته. فإنما يعـني بالناطـق شيء له نطـق وشيء له نفس ناطقـة مـن غيـر أن يتضمن نفـس قولنـا الناطق بيانًـا لذلك الشـيء أنه جوهر أو غيـر جوهـر. إلا أنـه يلـزم أن لا يكـون هذا الشـيء إلا جوهـرًا و إلا جسـمًا و إلا حسـاسًـا، فتكـون هذه الأمور مقولة عليه قول اللازم عـلى الملزوم لأنها غير داخلة في مفهوم الناطق أي الشيء ذي النطق.»

■ الشرح

يتعـرض الشـيخ هنا إلى شـبهة حاصلهـا أن الفصل هو إما أعـم المحمولات أي مقولـة وجنـس عـال أو مندرج تحـت أعم المحمـولات، ومما لا شـك فيه أن الفصـل ليس أعـم المحمـولات لأنها أجنـاس عالية ومقـولات كالكـم والكيف وغيرهمـا ولا هو بحكم المقولـة أي مفهوم عام غير ماهوي كالشـيئية والموجودية،

فلا يبـق إلا أن يكـون الفصـل مندرجًـا تحـت المحمول العـام وعندئذ يشـترك مـع غيره مـن الأنواع المندرجة تحـت المقولة واحتـاج بذلك أن يتميـز عن غيره بالفصـل، فيكـون للفصل فصل وهكذا يتسلسـل الأمـر لا إلى نهاية.

وجواب هذا الإشكال أن قول القائل إن الفصل ليس من المقولات تام، ولكنه اندراجـه تحت المقـولات ليس كاندراج الأنواع بل من قبيـل اندراج الملزوم تحت الـلازم الأعم كالشـيئية والوجـود والماهية، فتقول «الفصل موجـود» أو «الفصل شيء»، ولا يلـزم مـن ذلـك أن ينقسـم الفصـل إلى جنـس وفصـل، إذ اندراج الـلازم تحـت ملزومـه لا يلزمه أن يشـترك مع قسـيمه في حيثية ذاتيـة كالجنس.

وبعبـارة أخـرى إن انـدراج معنى تحت محمول عـام لا يسـتلزم بالضرورة كون المحمول العام جنسًـا لـه وكون التمايز بينه وبين قسـيمه بجزء ذاتي هو الفصل، إذ اللـوازم إنما تشـترك مع ما هو قسـيم له بمفهوم عام ليس مقومًـا له بمعى الجزء الإيسـاغوجي حـتى يقال لا بـد مما به الاشـتراك الـذاتي، وتختلف بتمـام الذات فلا تحتاج إلى ما به الامتياز الذاتي، وخلاصة الجواب هو منع كبرى الشـبهة التي صاغهـا الشـيخ بقوله «وكل مـا هو واقع تحـت معنى أعم منه فهـو منفصل عما يشـاركه فيـه بفصل يختص به» إذ ليس الأمر كذلـك بل قد يكون مندرجًا تحت محمول عام ليس ماهويًا بل من قبيل اندراج الملزوم تحت اللازم الأعم.

ومثـال الافتراق بتمام الذات دون مشـاركة في جنس وتمايـز بفصل ما يكون بـين اللون والعدد، وذلك أن العدد لا يشـارك اللون في جنـس عام ويفترق عنه بفصـل مميز ذاتي، بـل إن الافتراق بينهما بتمام الـذات وإن اندرجا تحت عنوان عام هو «الماهية» مثلًا.

ومـن هنـا يظهـر أيضًا أن حمل الجنس عـلى النوع ليس مـن قبيل حمله على

الفصل، إذ حمل الجنس على النوع هو من قبيل حمل العام المقوم، بحيث تشترك الأنواع في جنس وتفترق بالفصول، فالإنسان والفرس مثلًا يقال عليهما أنهما حيوان، وتكون الحيوانية جنسًا لهما، ويفترقان بأمر ذاتي هو الفصل كالناطق والصاهل، ولكن حمل الحيوانية على الناطق والصاهل من قبيل حمل اللازم الأعم كالوجود والشيئية، فقولنا «الناطق حيوان» و «الصاهل حيوان» من قبيل قولنا « الناطق شيء» و «الصاهل شيء»، وهو مفاد قول الشيخ «ونقول أيضًا إن الجنس يحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته، ويحمل على الفصل على أنه لازم له لا على أنه جزء من ماهيته».

ومن ثم يبيّن الشيخ أن الفصل له جهة إبهام كالجنس، فالناطق هو شيء له النطق، إذ لا يدخل في معناه أنه محدد الشيئية، وإنما عرفنا بالبراهين أن الناطق لا يكون إلا حيوانًا وإن كان في ذاته مبهمًا عن الحيوانية.

الأمر الثالث: في أن المشاركة الماهوية أصل الاحتياج للفصل

قال الشيخ «فنقول الآن: أما الفصل فإنه لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في الماهية فيكون إذن انفصاله عنه بذاته. ويشارك النوع على أنه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التي هي في ماهية النوع وليست في ماهية الفصل. وأما حاله مع سائر الأشياء، فإن الفصل إن شاركها في الماهية وجب أن ينفصل عنها بفصل، و إن لم يشاركها في الماهية لم يجب أن ينفصل عنها بفصل. وليس يجب أن يكون كل فصل يشارك شيئا في ماهية، فليس يجب لا محالة إذا وقع الفصل تحت ما هو أعم منه أن يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس، بل قد يمكن أن يقع تحت ما هو أعم منه و يكون الأعم

داخلا في ماهيته. و يمكن أن لا يقع تحت ما هو أعم منه إلا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته، مثل الناطق مثلا، فإنه يقع تحت المدرك على أن المدرك جنس له، و المدرك يقع تحت الجوهر على أنه ـ أعني الجوهر ـ لازم له لا جنس على الوجه الذي أومأنا إليه، و يقع أيضا تحت المضاف ـ لا على أن الإضافة جوهره أو داخلة في ماهيته ـ بل على أنها لازمة له.

فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع إلى فصل آخر، و ليس يحتاج في انفصاله عن الأشياء المشاركة له في الوجود و سائر اللوازم إلى معنى غير نفس ماهيته، و ليس يجب أن يقع لا محالة تحت ما هو أعم منه وقوع النوع تحت الجنس، بل قد يقع وقوع الملزوم الأخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية.

وأما إذا أخذت الفصل كالنطق مثلاً، فإنما يجب أمثاله في فصول الأشياء المركبة. فإن عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر، على ما علمت من حكمه في مواضع أخرى. و إن عنيت نفس النفس الناطقة كانت جوهرًا وكانت جزء جوهر مركب تخالفه بالفصل الواقع بين البسيط و المركب في الجواهر، على نحو ما تحققت كثيرًا.

و لنرجع الآن إلى المقدمات التي في الشك، فنقول: أما المقدمة القائلة إن الفصل لأنه معنى من المعاني فإما أن يكون أعم المحمولات، و إما أن يكون معنى واقعًا تحت أعم المحمولات، فمسلمة. وأما الأخرى وهي القائلة إن كل ما هو أعم المحمولات فهو مقولة كذب، و إنما المقولة أعم المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التي هي أعم المحمولات، وليس تقوم ماهية كل ما تحتها، بل تلزم الأشياء. والقائلة الأخرى إن كل ما هو واقع تحت معنى أعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به، كاذبة. لأن المشاركات إذا كانت

مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في الماهية، لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية. فتعين بعد هذا أنه لا يجب أن يكون لكل فصل فصل.»

▪ الشرح

بعد أن أجاب الشيخ على الإشكال السابق، يبيّن أن الفصل لا يشارك الجنس حتى يُحتاج إلى معنى ذاتي آخر به ينفصل عن الجنس، فالناطق متميز بالذات عن الحيوان، اللهم نعم إن الفصل مشارك للنوع في ذاته، حيث يقال إن الناطق مثلًا مشارك للإنسان في الناطقية نفسها فيحتاج إلى أن ينفصل عنه، ولكن لا يقال إن الانفصال لا بد له من أمر ذاتي هو جزء للناطق، بل إن الانفصال إنما يتم بأمر سلبي هو أن النوع له جنس بخلاف الناطق الذي هو مجرّد عن الجنس كالحيوانية.

ثم يبيّن الشيخ أن الناطق، قد قد يقع نوعًا لما فوقه، كما لو أخذنا «المدرك» جنسًا فيقع الناطق، أي إن المدرك إما أن يكون مدركًا ناطقًا أو مدركًا حسيًا، فيكون الناطق والحساس واقعين تحت المدرك وقوع النوع تحت الجنس، وإن كان المدرك يقع تحت الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع لا بمعنى الماهية والمقولة التي إذا وجدت وجدت لا في موضوع فيكون الجوهر بهذا المعنى لازمًا أعم للمدرك.

كما أن المدرك يقع تحت الإضافة لا على أن الإضافة جنسه، ووقوعه تحت الإضافة لأن كل مدرك ـ بالكسر ـ يستلزم مدركًا ـ بالفتح ـ.

ثم إنّا ذكرنا فيما سبق أن النطق قد يحمل بالاشتقاق على أمور لا يكون لها بحكم الفصل، كالإدراك العام الذي ينقسم إلى نطق وغير نطق، وعلى هذا لا بأس بأن يكون مندرجًا تحت المعنى العام اندراج النوع تحت جنسه، بحيث يتمايز

عن غيره بفصل، فيقال إن الإدراك الحسي غير الإدراك النطقي، ولكنهما يشتركان في أصل الإدراك وينفصلان بفصل خاص بهما، وقد تقدم أن هذا المعنى ليس هو الفصل المبحوث عنه في مقامنا، قال الشيخ في الإشارة إلى ذلك «وأما حاله مع سائر الأشياء، فإن الفصل إن شاركها في الماهية وجب أن ينفصل عنها بفصل، و إن لم يشاركها في الماهية لم يجب أن ينفصل عنها بفصل».

وقوله «وأما إذا أخذت الفصل كالنطق مثلاً...إلخ.» يريد به أن الفصل المنطقي قد لا يحتاج إلى ما هو مبدؤه، بل إنما يحتاج إليه في الجواهر المركبة، وبعبارة أخرى إن قولنا بضرورة وجود مبدأ اشتقاق للفصل المنطقي ويقال له الفصل الاشتقاقي إنما يكون في المركبات التي فيها صورة ومادة بحيث يكون مبدأ الفصل هو الصورة، وليس هذه الماهيات إلا مركبات، وأما البسائط فلا مبدأ لفصلها المنطقي مثل الأعراض التي هي بسائط خارجية أي ليست مؤلفة من مادة وصورة، كاللون الأبيض الذي هو مفرق لنور البصر، فلا يقال إن لفصله المنطقي مبدأ لاشتقاقه هو الصورة، وإنما الذهن يحلل المشتركات والافتراقات بين البسائط ويعتبر لها أجناسًا وفصولًا ولذا يمكن القول إن مبدأ الفصول في البسائط الخارجية هي نفس النوع.

قوله «فإن عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر» أي إن النفس الناطقة ليست ماهية حقيقية لأنها مؤلفة من مقولتين.

وقوله «وإن عنيت نفس النفس الناطقة كانت جوهرًا وكانت جزء جوهر مركب» يريد أنها بهذا الاعتبار جوهرًا بسيطًا غير مركب من مادة وصورة، وهي أيضًا جزء من جوهر هو الإنسان.

وقوله «و لنرجع الآن إلى المقدمات التي في الشك» تكرار للجواب عن الشبهة

السابقة، حيث يقول إن الفصل يندرج تحت معنى أعم لا جنسي بل لازم له.

وكلام الشيخ واضح وفيه الكثير من التكرار لخصوصية في هذا الكتاب على ما بيّنا في بدايات الشرح.

الأمر الرابع: في أن فصول الجواهر جواهر

قال الشيخ «ويجب أن يعلم أن الذي يقال من أن فصول الجوهر جوهر، و فصول الكيف كيف، معنى ذلك، أن فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهرًا، و فصول الكيف يلزم أن تكون كيفا، لا أن فصول الجوهر يوجد في مفهوم ماهياتها حد الجوهر على أنها جواهر في أنفسها، و فصول الكيف يوجد في ماهيتها حد الكيفية على أنها كيفية. إلا أن نعني بفصول الجوهر مثلًا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ، بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق، أعني لا الناطق بل النطق، فيكون حينئذ ما علمت و يكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ، و الفصل الحقيقي الذي يقال بالتواطؤ. و ليس يجب إذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا، أن يكون أيضا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا، إنما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع، بل فيما هو نوع جوهري دون الأنواع العرضية، و ليس أيضا في كل نوع جوهري، بل فيما كان مركبا و لم يكن جوهرا بسيطا.

فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا مطلقًا، ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتأمل يعلم أنه يجب أن يكون هذا الشيء الذي بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا. مثاله، أن الناطق هو شيء له نطق. فليس في كونه شيئا له نطق هو أنه جوهر أو عرض، إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا.»

■ **الشرح**

يشـير في ختـام البحث إلى المقولة المشـهورة من أن فصـول الجواهر جواهر، والـتي يراد منهـا أن الفصل يلزمه الجوهر لا بمعنى أنه متقـوم بالجوهر، وهذا يرجع بالدقـة إلى الفـرق بـين الحمـل الشـائع والحمـل الأولي، ففصل الجوهـر جوهر بالحمل الشائع لا الأولي.

نعـم، إن عنينـا بكـون فصول الجواهـر جواهر الفصول لا بالمعـنى المنطقي بل معـنى ما هو مبـدا الفصل المنطقي أي الصورة في المركبات، وهي جواهر على وجه الحقيقـة، ولكن هذا ليس محل الكلام إذ الفصل الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ بخلاف مبدأ الفصل كالنطق مثلًا فإنه يقال النوع بالاشتقاق.

ثم إنـه لا يلـزم إذا كان الفصـل المنطقي موجـودًا أن يكون مبـدأه موجودًا، بل قـد ذكرنا آنفًـا أن الفصل المنطقي إنما يكون له مبدأ في الخـارج في الجواهر المركبة مـن صـورة ومـادة بحيـث تكون الصـورة هي مبـدؤه، وهـو مفاد قولـه «و ليس يجـب إذا كان الفصـل الـذي بالتواطـؤ موجودا، أن يكـون أيضـا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا».

■ **خاتمة: في مناقشة ما ذهب إليه صدر المتألهين**

انطلـق صدر المتألهين من كلام الحكمـاء في أن الفصل بإزاء الصورة والجنس بـإزاء المـادة، وكذلـك مـا نقـل عنهـم مـن أن الفصل محصّـل للجنـس كما أن الصـورة محصلـة للمـادة، وفرع عليـه أن الفصل هـو الصورة والجنـس هو المادة لكـن باختـلاف الاعتبـار، فـإذا أُخـذ الجنس بشـرط لا كان مـادة وإن أخذت المـادة لا بشـرط كانت جنسًـا، وكـذا إن الصورة هـي الفصل بشـرط لا والفصل هو الصورة لا بشـرط.

ثم ذكر أن حقيقة الشيء بصورته لا بمادته، فتكون حقيقة النوع بفصله لا بجنسه، مضافًا إلى أن الصورة كما اندكت فيها جميع الكمالات الوجودية فالفصل كذلك، وكذا قال أن الفصل عند الحكماء والمناطقة ليس بجوهر ولا عرض، فتكون الصورة لا جوهر ولا عرض، وعندئذ إن لم تكن الصورة المتأصلة في الأعيان جوهرًا ولا عرضًا فتكون وجودًا بحتًا مندكًا فيها جميع الكمالات بحيث ينتزع منها ماهية، وهذا معنى أصالة وجودها عنده، وكلما اشتد الوجود انتزعت كمالات أكثر وماهيات أخرى.

ومما يفرعه على ذلك، أن المثل الأفلاطونية متحققة لأن حقيقة الشيء بصورته لا بمادته، إذ لا فرق على ذلك بين الإنسان المادي والإنسان المجرد الذي هو رب النوع إلا بالشدة والضعف، ولا يقال إن المادة مقوّمة للإنسان المادي فإنه يقال إن حقيقة الإنسان بصورته لا بمادته.

أقول: يرد على هذا الكلام أمور:

١ـ أن قول الحكماء أن الفصل بإزاء الصورة والجنس بإزاء المادة إنما يكون في المركبات الجوهرية الحقيقية في الأعيان، لا في مطلق الأنواع، فسائر الجواهر الخمسة من العقل والنفس والمادة والصورة وسائر الأعراض التسعة فكلها بسائط لا يريد الحكماء في موردها أن الفصل بإزاء الصورة والجنس بإزاء الفصل.

٢ـ إن قولنا أن الفصل محصل للجنس كما أن الصورة محصلة للمادة، ومرادهم أن الصورة محصلة لوجود المادة لا لماهيتها، فالمادة وجود متشخص والصورة كذلك وإنما يتحدان في الوجود بحيث أن المادة لا تفارق الصورة وكذا الصورة لا تفارقها وبينهما افتقار متبادل لا على نحو

دوري، بخلاف معنى قولنا إن الفصل يحصل الجنس فإن المراد من ذلك أن الفصل يعيّن الجنس بعد إبهامه، فليس الفصل بمثابة العلة لتحصل الجنس حتى يقال إنه الفصل أشد وجودًا من الجنس، وإنما هو نوع من تحصيص للجنس لعد إبهامه، ولا كلام عن شدة الوجود وضعفه في البحث عن الجنس والفصل التي هي أمور ذهنية، نعم إن المادة متشخصة ومتحصلة وإنما تفتقر للصورة التي هي على ما تم إثباته فيما سبق شريكة العلة للمادة، حيث قلنا إن المادة تفتقر إلى صورة ما تقوم وجودها والصورة تتحتاج إلى مادة مشخصة تحل فيها، نعم، يشترك الجنس مع المادة في أنهما يقبلان أي فصل أو صورة، فكما أن المادة قابلة لأي صورة فكذلك الجنس قابل لأي فصل.

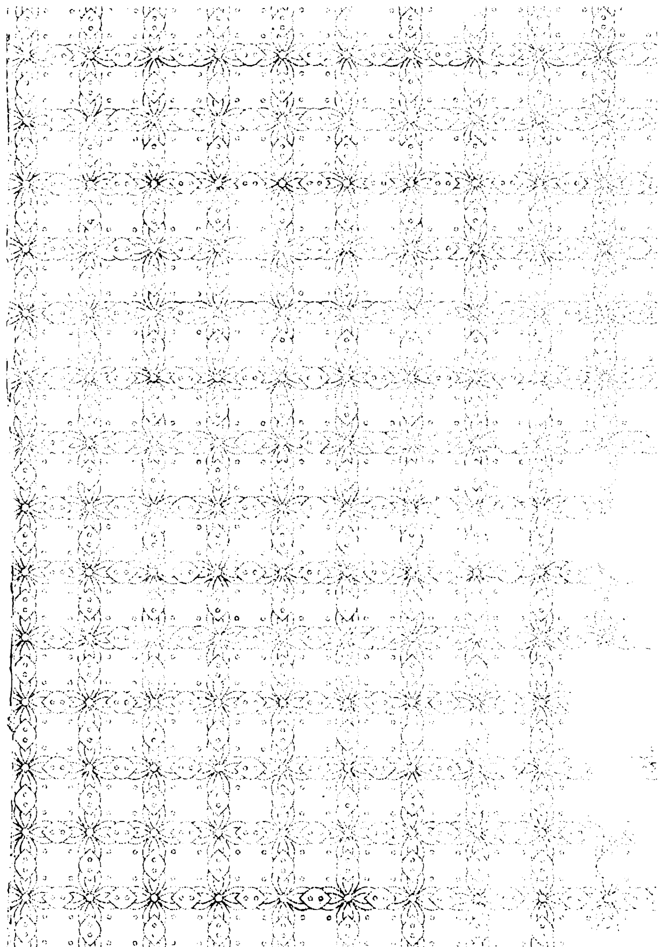
٣ـ إن حقيقة الشيء ليست بصورته في ما هو مركب من مادة وصورة، فإن المادة جزء الماهية فلا يمكن أن تسلب المادة عنها وإلا لزم سلب الشيء عن ذاته، فإن انتفت انتفت الماهية، فلا يقال إن حقيقة الإنسان بناطقيته، إذ يلزم على ذلك أننا لو فرضنا إنسانًا ليس بجسم ولا متحرك ـ أي ليس بحيوان ـ فلا يمكن أن يقال إنه إنسان، نعم، إن انتفاء الجزء يؤدي إلى انتفاء الكل ولكن لا يؤدي إلى انتفاء الجزء الآخر، فإن فسدت المادة والبدن بالموت ينتفي الإنسان ولكن لا تنتفي النفس الإنسانية الناطقية بل تكون عقلًا على ما بيّن في محله.

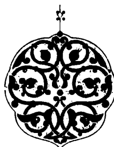
ومن هذا يظهر بطلان القول بالمثل الأفلاطونية بأن ههنا إنسان مادي

وهناك إنسان مجرد يفترق عن هذا بالشدة والضعف، فذاك لو فرض غير مادي لم يكن إنسانًا.

٤ـ هذا مضافًا إلى أننا بيّنا فيما سبق من هذا الفصل أن الجنس والفصل كلاهما مبهمان، فليس صحيحًا ما يقال من أن الجنس مبهم بخلاف الفصل، بل للفصل جهة إبهام، فإن الناطق «شيء له النطق» وقد مرّ، وهذا بخلاف النفس الناطقة التي هي مبدأ الفصل، وقد وقع خلط عنده بين الفصل ومبدئه.

٥ـ إننا نقول إن الجنس يكاد يكون أقرب إلى أن يكون شيئية الشيء من الفصل، فالذي يقع في جواب «ما هو؟» هو الجنس لا الفصل، وأما الفصل فيحقق «أيّية الجنس» أي يقع في جواب «أي جنس هو؟»، والذي يقع جوابًا لما هو؟ يمثل حقيقة الشيء لا الذي يخصص ويحصص، وإنما قلنا «يكاد يكون أقرب» لأن الأمر ليس كذلك حقيقة لأن شيئية الشيء هي للنوع فقط، والجنس والفصل هي مفاهيم تحليلية لحقيقة النوع، فليس الإنسان إلا الحيوان الناطق، لا الناطق فقط ولا الحيوان فقط.





الفصل السابع (ز)
فصل في تعريف مناسبة الحد و المحدود

الأمر الأول: في بيان أن الحد ليس هو ماهية المحدود

قال الشيخ «ولقائل أن يقول: إن الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل، وكل واحد منهما مفارق للآخر، ومجموعهما هو جزء الحد، وليس الحد إلا ماهية المحدود، فتكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل إلى طبيعة النوع كنسبتها في الحد إلى المحدود. وكما أن الجنس الفصل جزءا الحد، فكذلك معنياهما جزءا المحدود. و إذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لأنه جزء منه.

فنقول: إنا إذا حددنا فقلنا: الإنسان ـ مثلا ـ حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع الحيوان والناطق، بل مرادنا بذلك أنه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق، بل الذي هو بعينه الناطق. كان الحيوان في نفسه

أمر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل. فإذا كان ذلك الحيوان ناطقًا حتى يكون هذا الذي نقول له: إنه ذو نفس دراكة مجملًا الذي هو غير محصل، أي إنه ذو نفس هو قد صار محصلًا من حاله أن نفسه حساسة ناطقة، فيكون هذا تحصيلًا لكونه ذا نفس دراكة. فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا، وكونه ذا نفس ناطقة شيئا ينضم إليه خارجا عنه، بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة. ثم كون نفسه دراكة أمر مبهم، ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما البتة كما علمت، بل يكون فيه محصلا، وإنما يكون هذا الإبهام في الذهن، إذ يكون مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل، فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق.»

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان أحكام الجنس وأحكام الفصل، يشرع ههنا في بيان الحد لأنه مركب من الجنس والفصل، وحاصل الأمر إن هناك من توهم سريان أحكام الحد إلى المحدود وأن الحد عبارة عن ماهية المحدود، فكما أن المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل متغايرة متباينة، وأحدهما جزء الحد، فلا بد أن يكون المدلول عليه بالجنس والفصل جزء المحدود، وبعبارة أخرى إن المتوهم انطلق من جزئية الجنس والفصل في الحد إلى القول بجزئية المدلول عليه بكل من الجنس والفصل في المحدود، فيقال مثلًا إن البياض حده أنه «لون مفرّق للبصر» ومعنى اللون غير معنى المفرق للبصر، فلا بد عندئذ من كون اللون مركبًا من هذين المعنيين، وههنا إشكال وهو أن الجزء لا يطلق على الكل، فلا يقال البيت سقف أو البيت باب، فالأمر كذلك من حمل الجنس والفصل على النوع.

وجوابـه: أن الحد ليس ماهية المحدود، وإنما هو دليل ومعرّف للماهية، وفرق بين الأمرين، وإن شئت قلت إن للحد اعتباران:

الأول: هـو الاعتبار التفصيلي، وهو اعتبـار الكثرة بحيث ننظر إلى المعاني التي يتركـب منها الحـد، فيقال إنه مركب من جنس وفصل همـا معنيان متباينان.

الثـاني: هو الاعتبار الإجمالي، وهـو اعتبار الوحدة في الحد بحيث ينظر الذهن إلى كلّ مـن الجنـس والفصل على أنهمـا معنى واحد، فلا يقال الإنسـان حيوان وناطـق، بل الإنسـان حيـوان ناطق، على نحـو الوحدة لا الكثرة، وبهـذا الاعتبار يقع حدًا للمحدود.

فينبـه الشـيخ أننـا عندمـا نقول في تحديد الإنسـان أنـه «الحيـوان الناطق» لا نريـد أنـه مجموع الحيـوان والناطـق، بل المـراد منه الحيـوان الذي هـو بعينه ناطـق، لأن الناطق متضمَّن في الحيوان، وذلـك لأننا ننظر إلى الجنس من حيث هـو لا بشـرط لا على أنـه بشـرط لا، فيكون الحيـوان هـو الناطق بالقـوة بحيث يكـون هو بعينه ناطقًـا بالفعل وهذا ما ذكره في الفصل السـابق، فليس انضمام الفصل إلى الجنس انضمامًا لأمر خارج إلى الفصل.

هـذا مضافًـا أن الجنـس هـو النـوع بالقـوة، ومـع الفصـل يكـون هـو النوع بالفعـل، فالإنسـان هـو الحيـوان المتعـيّن بالناطـق.

وإذا أردنا أن نشبه المعقول بالمحسوس ونعطي مثالًا عرفيًا على المطلوب، فإنك إذا نظرت إلى شـبح زيد في الظلام، قلت «هناك جسـم»، فإن اقترب بالتحرك، تقـول «هناك جسـم متحـرك» فيتحدد الجسـم في الحيـوان الذي هـو متحرك، فلـم ينضـم شيء إلى الجسـم بحيـث صـار متحـركًا بـل هـو نفسـه خـرج من الإبهـام إلى التحصـل فتعـيّن متحـركًا وحيوانًا لا أنـه في العين والخـارج أضيفت

لـه الحيوانيـة والتحـرك، وإن اقترب أكثر بحيـث رأيته تقول «هذا إنسـان»، وفي تحصلـه إنسـانًا لم يضـف إليـه شيء وإنما الفـرق بالإبهـام والتعيّن.

الأمر الثاني: في أن الفصول المنطقية لوازم للفصل الحقيقي

قـال الشـيخ «وإذا أخذ الحس في حد الحيوان فليس هـو بالحقيقة الفصل، بل هـو دليـل على الفصـل. فإن فصل الحيـوان أنه ذو نفـس دراكة متحركـة بالإرادة وليـس هوية نفس الحيوان أن يحس، ولا هويتـه أن يتخيل، ولا هويته أن يتحرك بـالإرادة، بـل هو مبدأ لجميع ذلك، وهـذه كلها قواه، ليس أن ينسـب إلى بعضها أولى من أن ينسـب إلى الآخر، لكنه ليس له في نفسـه اسم، وهذه توابعه، فنضطر إلى أن نختـرع لـه اسمًا بالنسـبة إليهـا. ولهذا نجمع الحـس والتحرك معـا في حده، ونجعـل الحـس كأنه معنى يجمـع الحس الظاهـر والباطن، أو يقتصـر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام.

وقد سـلف لك بيان هذا وما أشبهه، فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان، بل أحد شـعب فصله وأحد لوازمه. وإنما فصله وجـود النفس التي هي مبدأ هذا كله لـه، وكذلك الناطق للإنسـان. لكن عدم الأسماء وقلة شـعورنا بالفصول يضطرنا ـ إما هذا وإما ذاك ـ إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه.

فربمـا اشـتققنا اسمه من لازمه، فعنينا بالحسـاس الذي له المبـدأ الذي ينبعث منـه الحس وغيـره، وربما كان الفصل نفسـه مجهولًا عندنا، ولم نشـعر إلا بلازمه. وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب ما نعقل نحن ونصنع نحن ونتصرف فيها نحن، بل من جهة كيفية وجودها في أنفسها.»

■ **الشرح**

يريد الشيخ التنبيه على مطلب تقدم في المنطق وحاصله أن الفصول التي تؤخذ في الحد هي لوازم للفصل الحقيقي الاشتقاقي، فالنفس الإنسانية جوهر لها قوى كالخيال والعقل وغير ذلك، بحيث تعرض على الإنسان بتوسطها أنه يحس أو يتخيل أو يعقل، وإن لم يكن كنهه عين هذه الأمور، ولذا قال الشيخ «فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراكة متحركة بالإرادة و ليس هوية نفس الحيوان أن يحس، و لا هويته أن يتخيل، و لا هويته أن يتحرك بالإرادة، بل هو مبدأ لجميع ذلك»، ولكن الذهن ينظر إلى هذه الأمور ويأخذ منها اسمًا مشتقًا يحمل على النوع، فيأخذ قوة النطق ويشتق منها الناطق، ويضع في الحد المشتق، والحق أن الفصل في الحقيقة هو مبدأ الناطق ومبدأ الحس ومبدأ الخيال، فليس الحيوان أنه يحس أو يتحرك بل هذه لوازمه الخاصة به من عرفها كأنه عرف الكنه، والذي يدل عليه أن هذه اللوازم متعددة ولا يمكن أن يكون للشيء أكثر من فصل، فلا تكون هذه اللوازم فصولًا على وجه الحقيقة، وإنما نضطر إلى أخذ اللوازم واشتقاق اسم خاص لها بحيث تدل على الفصول الحقيقية لأنها بسائط لا يوجد لها أسماء خاصة بإزائها، وهذا ما ذكره الشيخ «لكن عدم الأسماء و قلة شعورنا بالفصول يضطرنا ـ إما هذا و إما ذاك ـ إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه.»

قوله «وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب ما نعقل نحن و نصنع نحن ونتصرف فيها نحن، بل من جهة كيفية وجودها في أنفسها» يريد التنبيه على أن البحث الحكمي غير معني بكيفية إطلاق الأسماء أو الألفاظ أو تحليل الأمور على وفق ما نعقله، وإنما ينصب البحث على نفس الامر والواقع كيف يكون، فيكون الفصل الحقيقي هو مبدأ ما نعقله عن الماهية.



الأمر الثالث: في بيان اتحاد الجنس بالفصل

قال الشيخ «ثم لو كان ليس للحيوان نفس إلا الحساسة كان كونه جسمًا ذا حس ليس جنسًا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية و الحسية بشرط أن يكون هو فقط، بل على النحو الذي قلنا. فاتحاد الفصل بالجنس ليس إلا على أنه شيء كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلزم الجنس بالقوة، و اتحاد المادة بالصورة أو الجزء بالجزء الآخر في المركب فإنما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم أو عارض.

فتكون الأشياء التي يكون فيها اتحاد على أصناف. أحدها، أن يكون كاتحاد المادة و الصورة فتكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، و إنما يصير بالفعل بالصورة على أن يكون الصورة أمرا خارجا عنه، ليس أحدهما الآخر، و يكون المجموع ليس و لا واحد منهما. و الثاني، اتحاد أشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام، إلا أنها تتحد فيحصل منها شيء واحد إما بالتركيب و إما بالاستحالة و الامتزاج. و منها، اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه، و بعضها يقوم بالفعل، فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة، مثل اتحاد الجسم و البياض. و هذه الأقسام كلها لا تكون المتحدات منها بعضها بعضا، ولا جملتها أجزاءها، و لا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ.

ومنها اتحاد شيء بشيء، قوة هذا الشيء منهما أن يكون ذلك الشيء، لا أن ينضم إليه. فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود، فيضم إليه معنى آخر تعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى متضمنا فيه، و إنما يكون آخر من حيث

التعيين و الإبهام لا في الوجود. مثل المقدار فإنه معنى يجوز أن يكون هو الخط و السطح و العمق، لا على أن يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط و السطح و العمق، بل على أن يكون نفس الخط ذلك أو نفس السطح ذلك. و ذلك لأن معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة، غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط. فإن مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت، بل بلا شرط غير ذلك، حتى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أي شيء كان، بعد أن يكون وجوده لذاته هو الوجود، أي يكون محمولا عليه لذاته أنه كذا، سواء كان في بعد أو بعدين أو ثلاثة.

فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلا أحد هذه، لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا. ثم إن الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف الزيادة على أنها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف إليه خارجًا عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلًا لقبوله للمساواة أنه في بعد واحد فقط أو في أكثر منه.

فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة، حتى يجوز لك أن تقول: إن هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد و بالعكس، ولا يكون هذا في الأشياء التي مضت. وهاهنا و إن كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل. فإن الأمر المحصل في نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية، لكن إذا صار محصلًا لم يكن ذلك شيئا آخر إلا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده.

فإن التحصيل ليس يغيره بل يحققه.

فهكـذا يجـب أن يعقل التوحيـد الذي من الجنـس والفصل. وإنـه وإن كان مختلفًـا وكان بعـض الأنواع فيها تركيـب في طبائعها وتنبعـث فصولها من صورها وأجناسـها مـن المواد الـتي لصورهـا، وإن لم يكن لا أجناسـها ولا فصولهـا موادها وصورهـا مـن حيث هـي مواد وصـور، وبعضهـا ليس فيهـا تركيـب في طبائعها بـل إن كان فيهـا تركيب فهـو على النحـو الذي قلنـا، فإنما يكون أحد الشـيئين منهمـا في كل نـوع غير الآخر، لأنـه قد أخذ مـرة لا بحاله من التحصيـل، بل على أنـه بالقـوة محصـل، وأخذ مرة وهـو محصل بالفعـل. وهذه القوة له ليس بحسـب الوجـود، بـل بحسـب الذهن. فإنـه ليس لـه في الوجـود حصول طبيعة جنسـية هـي بعـد بالقوة محصلة نوعًا، وسـواء كان النوع له تركيـب في الطبائع أو لم يكن.

والجنـس والفصـل في الحـد أيضًا مـن حيث كل واحـد منهما هو جـزء للحد مـن حيـث هو حـد، فإنه لا يحمـل على الحـد ولا الحد يحمـل عليه. فإنـه لا يقال للحـد إنه جنـس ولا فصـل ولا بالعكس، فلا يقال لحـد الحيوان إنه جسـم ولا أنه ذو حـس ولا بالعكـس. وأما من حيث الأجنـاس والفصول طبائـع تبعت طبيعة عـلى مـا علمـت فإنها تحمـل على المحـدود، بل نقـول: إن الحـد يفيـد بالحقيقة معـنى طبيعـة واحـدة. مثـلا أنـك إذا قلت: الحيـوان الناطـق، يحصل مـن ذلك معـنى شيء واحـد هو بعينه الحيـوان الذي ذلك الحيـوان هو بعينـه الناطق. فإذا نظـرت إلى ذلـك الشـيء الواحـد لم يكن كثـرة في الذهـن، لكنـك إذا نظرت إلى الحـد فوجدته مؤلفًـا من عدة هذه المعـاني واعتبرتها من جهة مـا كل واحد منها عـلى الاعتبـار المذكور معنى في نفسـه غير الآخـر، وجدت هناك كثـرة في الذهن. فـإن عنيـت بالحد المعـنى القائم في النفـس بالاعتبـار الأول، وهو الشـيء الواحد الـذي هو الحيـوان الذي ذلـك الحيوان هو الناطـق، كان الحد بعينـه هو المحدود

المعقول. و إن عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل، لم يكن الحد يعينه معناه معنى المحدود، بل كان شيئا مؤديًا إليه كاسبًا له. ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزءين من الحد، بل محمولين عليه بأنه هو لا أنهما شيئان من حقيقة متغايران و مغايران للمجتمع. لكن نعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق. والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع أن يكون الجنس والفصل محمولين على الحد، بل جزءين منه. فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدًا منهما ولا جملة معنى الحيوان مؤلفًا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف. ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من أحدهما، ولا يحمل أحدهما عليه، فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لأن المجموع من شيئين غيرهما، بل ثالث، لأن كل واحد منهما جزء منه، والجزء لا يكون هو الكل، ولا الكل يكون هو الجزء».

■ الشرح

يبين الشيخ ههنا اتحاد الجنس والفصل، فيقول ما حاصله أن الحيوان لو كان هو الجسم الحساس فقط أي مأخوذًا بشرط لا لورد الإشكال السابق من استحالة الحمل بين الجنس والفصل وبينه وبين النوع لاستحالة حمل الجزء على الجزء الآخر وكذا الجزء على الكل، إلا أنا نقول إن الحيوان هو الجسم الحساس مأخوذًا لا بشرط، وما كان لا بشرط يجتمع ويحمل على غيره.

وبعبارة أخرى، إن الجنس هو الفصل بالفعل، والفصل بالقوة متضمن في

الجنس، وكذا الفصل ليس الجنس بالفعل بل يتضمنه بالقوة، فالحيوان هو جسم حساس ناطق بالقوة، وكذا الناطق هو شيء له النطق بحيث تكون الشيئية المأخوذة فيه حيوان بالقوة، وإن صار الجنس بالفعل لزمه الناطق وكذا الناطق إنما يتحقق بعد أن يصير حيوانًا بالفعل.

ثم إن المركبات حتى توجد لا بد من علاقة بين أجزائها، فتارة تكون العلاقة هي الافتقار الوجودي المتبادل كما في الصورة والمادة على ما بيّناه سابقًا من أن كلًا من الصورة والمادة محتاج أحدهما للآخر على نحو غير دائر، ويكون التركيب بينهما تركيبًا حقيقيًا، وتارة أخرى تكون الأجزاء مستغنية بعضها عن بعض فلا يحصل بينها اتحاد، وهذا النحو من التركيب على قسمين، إما طبيعي وإما صناعي، كالتركيب الماء من هيدروجين وأوكسيجين، وكالعناصر التي تتشكل وفق تركيب معين مزاجًا خاصًا، وقد يكون التركيب الطبيعي عبارة عن افتقار أحد الجزأين للآخر كالتركيب الحاصل من الجوهر والعرض، حيث إن العرض يفتقر في وجوده إلى الجوهر بخلاف الجوهر الذي إذا وجد في الخارج يوجد لا في موضوع مستغنٍ.

ومن ثم يفرع الشيخ على هذه الأقسام أن في التراكيب كلها لا يكون الجزء عين الجزء الآخر ولا الكل، بل يكون الكل هو مجموع الأجزاء في عين عدم كونها عين بعضها البعض، ولذا لا يحمل أحدهما على الآخر ولا على الكل، وهذا بخلاف الجنس والفصل حيث يتركب النوع منهما ولكنه مركب عقلي بحيث يكون كلًا منهما معنى بالقوة بالقياس للآخر، ويؤخذ لا بشرط ولذا أمكن حمل بعضهما على الآخر وكلًا منهما على الكل، ومثاله المقدار الذي هو عرض قابل للمساواة، وهو أمر مبهم بالنسبة للخط أو السطح أو الجسم التي هي أنواعه، فهذه الأمور هي عينه لا بانضمام شيء من خارج إليه بحيث يقال انضم إلى المقدار البعد الواحد

فصار خطًا أو انضم إليه كونه ذا بعدين فصار سطحًا أو كونه ذا ثلاثة أبعاد فصار جسمًا، بل هو خط وسطح وجسم بالقوة وبعينه يصير أحد الثلاثة.

وحاصل الأمر إن التركيب بين الجنس والفصل تركيب عقلي يباين التركيبات الخارجية سواء أكانت حقيقية أم اعتباري، وإن شئت قلت إن انضمام الجنس إلى الفصل ليس من قبيل انضمام أمر متحصل إلى أمر متحصل آخر كما هو الحال في انضمام الجزء إلى الجزء الآخر، بل هو اجتماع أمر مبهم إلى أمر مبهم آخر، وإن الحاصل منهما بعد الاتحاد هو كلًا منهما بفرق التحصل والإبهام، فالنوع هو عين الجنس وعين الفصل باختلاف الاعتبارات، ولذا يصح حمل الجنس على الفصل وكلّ منهما على النوع، ولذا قال الشيخ «وهاهنا وإن كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل».

إن قلت: كيف يتحصل من انضمام مبهم إلى مبهم آخر أمرًا متحصلًا.

قلت: إن الإبهام مختلف في الفصل والجنس، فالجنس هو ذات معينة لها خصوصية مبهمة، وأما الفصل فهو خصوصية معينة لذات مبهمة، فالجنس يعيّن ذات الفصل والفصل يعين خصوصية الجنس.

▪ أضواء على النص

قوله «إما بالتركيب و إما بالاستحالة و الامتزاج» يبين أنحاء التركيب غير الحقيقي، فالتركيب كالماء المركب من الهيدروجين والأوكسيجين، والاستحالة والامتزاج كالأمزجة التي تتركب من العناصر والعقاقير التي تتألف من أصناف الأدوية.

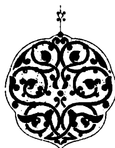
قوله «ومنها، اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه، و بعضها يقوم بالفعل» وهو الاتحاد بين الجوهر والعرض.

قوله «ومنها اتحاد شيء بشيء، قوة هذا الشيء منهما أن يكون ذلك الشيء، لا أن ينضم إليه» يريد به التركيب بين الجنس والفصل.

قوله «وإنه وإن كان مختلفًا وكان بعض الأنواع فيها تركيب في طبائعها وتنبعث فصولها من صورها وأجناسها من المواد التي لصورها، [...]، وبعضها ليس فيها تركيب في طبائعها بل إن كان فيها تركيب فهو على النحو الذي قلنا» يريد إن التركيب بين الجنس والفصل بالنحو الذي بيّناه لا يفرق فيه بين الماهيات المركبة خارجًا أو البسائط، فالحد أمر بسيط وحداني سواء أكان بإزاء الفصل صورة في الخارج أم لا وسواء أكان بإزاء الجنس مادة في الخارج أم لا.

قوله «وهذه القوة له ليس بحسب الوجود، بل بحسب الذهن» يريد به ان قولنا إن الجنس هو الفصل أو النوع بالقوة، نعني به أن القوة هنا بحسب الذهن وهو اعتبار اللابشرطية، وكذا لا يكون تحصل الجنس تحصلًا بحسب الوجود الخارجي، إذ هما موجدان خارجًا بوجود واحد.

قوله «والجنس والفصل في الحد أيضًا من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد، فإنه لا يحمل على الحد و لا الحد يحمل عليه...إلخ.» يريد به ما تقدم أن الحد له اعتباران، الأول هو هو اعتبار الكثرة حيث ينظر لكل من الجنس والفصل من حيث كونهما جزأين للمحدود، فيقال إن الإنسان هو حيوان وناطق، فيكون بهذا الاعتبار كل منهما غير الآخر، وكذا هما غير الكل، وبهذا الاعتبار لا يتحقق حمل بين جزء وجزء وبين أي منهما والكل، والثاني هو الاعتبار الإجمالي بحيث ينظر إلى الحد نظرة آلية حاكية عن المحدود، فيقال إن الإنسان هو الحيوان الناطق، أي الحيوان الذي هو ناطق، وبهذا الاعتبار يحصل الحمل بين الحد والمحدود لا بما هما جزآن.



[الفصل الثامن] (ح)
فصل في الحد

الأمر الأول: في أن الحد الحقيقي لا يكون إلا للبسائط

قال الشيخ «والذي ينبغي لنا أن نعرفه الآن أن الأشياء كيف تتحدد، وكيف نسبة الحد إليها، وما الفرق بين الماهية للشيء وبين الصورة. فنقول: كما أن الموجود والواحد من الأشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتأخير، فكذلك أيضًا كون الأشياء ذوات ماهية وحد، فليس ذلك في الأشياء كلها على مرتبة واحدة.

فأما الجوهر فإنه مما يتناوله حده تناولا أوليًا وبالحقيقة، وأما الأشياء الأخرى فلما كانت ماهيتها متعلقة بالجوهر أو بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه، أما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها، و المقادير والأشكال قد عرفتها أيضًا، فيكون تلك الأشياء الأخرى أيضًا من وجه لا تتحدد إلا بالجوهر فيعرض من

ذلك أن تكون. أما الأعراض فإن في حدودها زيادة على ذواتها، لأن ذواتها و إن كانت أشياء لا يدخل الجوهر فيها على أنه جزء لها بوجه من الوجوه، و ذلك لأن ما جزؤه جوهر فهو جوهر، فإن حدودها يدخل الجوهر فيها على أنه جزء إذ كانت تتحدد بالجوهر لا محالة. وأما المركبات فإنها يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين، فإنه إذ فيها جوهر فلا بد من إدخاله في الحد، و إذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة أخرى لتكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة و عائد إلى اثنينية و كثرة. و يتبين إذا حلل حد ذلك العرض ورد إلى مضمناته، فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين، وهو في ذات المركب مرة واحدة، فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه. والحدود الحقيقية لا يجب أن تكون فيها زيادات. ومثال هذا أنك إذا حددت الأنف الأفطس فيجب أن تأخذ فيه الأنف لا محالة، و تأخذ فيه الأفطس فتكون أخذت فيه حد الأفطس، لكن الأفطس هو أنف عميق، ولا يجوز أن تأخذ عميقًا وحده، فإنه لو كان العميق وحده هو الأفطس لكانت الساق المعمقة أيضا فطساء، بل يجب لا محالة أن تأخذ الأنف في حد الأفطس. فإذا حددت الأنف الأفطس تكون قد أخذت فيه الأنف مرتين، فلا يخلو إما أن لا تكون أمثال هذه حدودًا و إنما تكون الحدود للبسائط فقط، أو تكون هذه حدودا على جهة أخرى. وليس ينبغي أن نقتصر من الحد على أن يكون شرح الاسم، فنجعل أمثال هذه لذاك حدودًا حقيقية، لأن الحد هو ما يدل على الماهية، وقد عرفته. ولو كان كل قول يمكن أن يفرض بإزائه اسم حدًا لكان جميع كتب الجاحظ حدودًا. فإذا كان الأمر على هذا، فبين أن هذه المركبات حدودها حدود على جهة أخرى.»

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ في الفصل السابق من الكلام حول مناسبة الحد والمحدود يشرع في هذا الفصل في الكلام حول نفس الحد، وذكر أن في المقام شبهة قد تعرض حاصلها أن الحد كيف يكون مؤلفًا من معاني في حين يكون المحدود بسيطًا؟ وقد بيّن الشيخ على وجه الإشارة الجواب عن هذه الشبهة، وذلك أن الكثرة المعنوية في الحد لا تشير إلى الكثرة الخارجية في المحدود، وقد فرق فيما سبق بين مراتب الحد بالاعتبار التفصيلي وبالاعتبار الإجمالي.

وكيف كان، إن الحد إنما يكون للبسائط لا للمركبات، وأن حدود المركبات عبارة عن تلفيق من حدود بسائطها، وليست حدودًا حقيقية، وسر القضية أننا إذا أردنا أن نعرف المركب إنما نعرفه ببسائطه، والذي لا يعرف مثلًا معنى الحيوان ولا معنى الناطق لا يمكنه أن ينتقل إلى معرفة معنى الإنسان في رتبة لاحقة.

ومن ثم إن الشيخ يترقى ههنا ليذكر أن الحد في الحقيقة لا يكون إلا للجواهر البسيطة لا مطلق البسائط بما يشمل الأعراض، ومصداق الجوهر البسيط العقل، وهو التي يكون لها حد حقيقي، أما الهيولى والصورة فهي ليست جواهر متحصلة في الأعيان على نحو مستقل، بل هي أجزاء لما هو متحصل في الأعيان أعني الجسم.

هذا، وإن الحد يقال على ما تحته بالتشكيك بمعنى أن الحد للجوهر البسيط أولى من الحد الذي هو للأعراض وللمركبات، وهو مفاد قوله «فكذلك أيضًا كون الأشياء ذوات ماهية وحد، فليس ذلك في الأشياء كلها على مرتبة واحدة»، وذلك لأن ما دون الجواهر البسيطة فمتعلقة به، وبيانه أن ما سوى الجواهر البسيطة من الماهيات على ثلاثة أقسام:

١ـ الأعراض

٢ـ الجواهر المركبة من جوهر وعرض

٣ـ الجواهر المركبة من جواهر

فأما العرض فواضح لأن قيامه وجودًا فبموضوعه، وكذلك الصورة والمادة فمتعلقان ببعضهما لما تقدم من أن كلًا من الصورة والمادة مفتقران لبعضهما البعض على نحو غير دائر، وكذا المركب منهما أعني الجسم متعلق بهما، وهذا يستلزم أن تكون الأعراض أو الجواهر غير البسيطة إنما تعرف بما هو غيرها ـ أي بما هي متعلقة به ـ ، فإذا أردنا معرفة العرض وحده لا بد من أخذ الجوهر في الحد، فالكم هو عرض قابل للمساواة، ومن ثم إن العرض هو الماهية التي إن وجدت وجدت في موضوع، فلا تعرف الأعراض إلا بالموضوع الذي هو غير العرض، ولا يكون الموضوع الذي هو الجوهر داخلًا في حد العرض وإلا لكان العرض مندرجًا تحت الجوهر، وإنما المراد التنبيه على أن حد العرض ليس حدًا حقيقيًا لكونه معرّفًا بلوازمه التي هي أمور خارجة عن حقيقته.

وكذا الكلام في المركبات من جواهر وأعراض، فلا يمكن أن تكون حدودها حقيقية لأنه يلزم أن يكون الجوهر الواحد في الخارج محددًا بجوهرين، وبيانه أن العرض إنما يدخل في حده الجوهر كما بيّنا فيكون المركب من جوهر وعرض يدخل في حده الجوهر من حيث كون الجوهر جزأه وكذا يدخل الجوهر في حده من حيث كون العرض جزأه، وهذا تنبيه على أن حد المركب ليس حدًا على وجه الحقيقة، لأن الحد لا يمكن أن يزيد على المحدود وإلا لم يكن مطابقًا له، وقد أشار الشيخ إلى هذا المطلب بقوله «وأما المركبات فإنها يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين، فإنه إذ فيها جوهر فلا بد من إدخاله في الحد،

و إذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة أخرى لتكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر و حد العرض لا محالة وعائد إلى اثنينية وكثرة».

وأما الجواهر المركبة من جواهرفسيأتي بحثها.

وفي قوله «فأما الجوهر فإنه مما يتناوله حده تناولا أوليًا وبالحقيقة» يريد به الجوهر البسيط، ومن الأولي يريد عدم الواسطة.

وقوله «أما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها» يشير إلى ما تقدم من أن الصورة متعلقة بالمادة.

وقوله «فيعرض من ذلك أن تكون» يريد به أن ما سوى الجوهر البسيط إنما يعرض لها أن تكون بالجوهر لا بدونه، ومنه يظهر أن «تكون» في هذه العبارة تامة لا ناقصة، إلا أن يقال إن في العبارة سقط.

الأمر الثاني: في أن المركبات من الجواهر لا حد حقيقي لها

قال الشيخ «وكل بسيط فإن ماهيته ذاته لأنه ليس هناك شيء قابل لماهيته، ولو كان هناك شيء قابل لماهيته، لم يكن ذلك الشيء ماهيته ماهية المقبول الذي حصل له، لأن ذلك المقبول كان يكون صورته، وصورته ليس هو الذي يقابله حده، ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي، فإن الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها، بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته، فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه. و بهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات، وكل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا تركيب فيه، و أما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ماهيتها ذاتها، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها، وأما الماهية

فهي ما بها هي ما هي، وإنما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة، و هو أزيد من معنى الصورة. والمركب ليس هذا المعنى أيضًا، بل هو مجموع الصورة والمادة، فإن هذا هو ما هو المركب، والماهية هذا التركيب. فالصورة أحد ما ينضاف إليه التركيب، والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد.»

▪ **الشرح**

يريد الشيخ في هذا القسم من الفصل بيان أن المركبات من الجواهر كالأجسام المركبة من مادة وصورة، حالها أيضًا أنه لا حد حقيقي لها كالمركبات من جوهر وعرض، والسر فيه ما تقدم من أنها لو جُعلت لها حدودًا لم تكن حقيقية لأن الحد سيكون عندئذ زائدًا على المحدود وليست هذه صفة الحد الحقيقي، إذ يجب في كل حد أن يكون مطابقًا للمحدود.

وبيان ذلك أن الجواهر المركبة من جواهر، كالأجسام المركبة من مادة وصورة، لا يتعلق بها حد حقيقي لأن الصورة متعلقة بالمادة فتؤخذ المادة في حد المركب مرتين، مرة لأن المادة جزؤه وأخرى لأن المادة داخلة في تحديد الصورة لمكان تعلقها بها إذ الصورة جزء للمركب لا مطلقا بل من حيث هي منطبعة في المادة، فلم يطابق الحد المحدود، وعليه ليس تعريفها بحد حقيقي.

ويشير إلى أن البسائط لما كانت غير مركبة من مادة وصورة، كانت تمام ذاتها الصورة بمعنى الفعلية، فلا يكون في البين قابل وفاعل، فلا يأتي المحذور السابق من أخذ المادة أو غيرها مرتين في الحد، بحيث يكون أزيد من المحدود.

وكيف كان، إن الضابطة التي على أساسها يذكر الشيخ أن الحد لا يكون

إلا للبسيط، هي أن غير البسيط على قسمين، الأول هو المركب من المادة والصورة، والثاني هو الذي له تعلق ما بالمادة كالنفس، وعلى كلا القسمين، يتكرر في الحد ذكر المادة، لأنها جزء المحدود ولأنها تؤخذ في تحديد الجزء الآخر كالصورة، فتعريف الجسم أنه مركب من مادة وصورة، والصورة هي فعلية المادة، فتكرر ذكر المادة في الجسم، فزاد الحد على المحدود فلا يكون حدًّا على وجه الحقيقة، بخلاف البسائط التي لا يوجد فيها قابل ومقبول، أي مادة وصورة بحيث تؤخذ المادة تارة في الحد باعتبار جزئيتها للمحدود وتارة أخرى باعتبار تقوم المقبول بها، بل هي بسائط ماهياتها نفس فعليتها، فيكون حدها مطابقًا للمحدود، فحصل حد حقيقي.

الأمر الثالث: في أن الشخص لا حدّ له

قال الشيخ «فالجنس بما هو جنس ماهية. وللنوع بما هو نوع ماهية، وللمفرد الجزئي أيضًا بما هو مفرد جزئي ماهية مما يتقوم به من الأعراض اللازمة. فكأن الماهية إذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد الشخصي كان باشتراك الاسم. و ليست هذه الماهية مفارقة لما هو بها ما هو، و إلا لم تكن ماهية. لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه، و إن كان للمركب حد ما. وذلك لأن الحد مؤلف من أسماء ناعتة لا محالة ليس فيها إشارة إلى شيء معين، ولو كانت إشارة لكانت تسمية فقط، أو دلالة أخرى بحركة و إشارة وما أشبه ذلك، وليس فيها تعريف المجهول بالنعت.

و إذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت، والنعت يحتمل الوقوع على عدة، والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال، فإنه إذا كان آ معنى كليًا

وأضيف إليه ب ـ وهو معنى كلي ـ جاز أن يكون فيه تخصيص ما. ولكن إذا كان تخصيص كلي بكلي يبقى بعده الشيء الذي هو آ و ب كليا يجوز أن يقع فيه شركة.

ومثال ذلك: «هذا سقراط»، إن حددته فقلت: إنه الفيلسوف، ففيه شركة، و إن قلت: الفيلسوف الديّن، ففيه أيضًا شركة، فإن قلت: الفيلسوف الدين المقتول ظلمًا، ففيه أيضًا شركة، فإن قلت: ابن فلان، كان فيه احتمال شركة أيضًا، وكان فلان شخصًا تعريفه كتعريفه، فإن عرف ذلك الشخص بالإشارة أو باللقب عاد الأمر إلى الإشارة واللقب، وبطل أن يكون بالتحديد. و إن زيد فقيل: هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا، فهذا الوصف أيضًا مع تشخصه بالحيلة كلي يجوز أن يقال على كثيرين إلا أن يسند إلى شخص. فإن كان المسند إليه شخصًا من جملة أشخاص نوع من الأنواع لم يكن السبيل إليه إلا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفا إلا بالحس، فإن كان المسند إليه من الأشخاص ـ التي كل شخص منها مستوف لحقيقة النوع ـ فلا شخص نظيرًا له، وكان قد عقل العقل ذلك النوع بشخصه. فإذا جعل الرسم مسندا إليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء، إذ مثل هذا الشيء لا يفسد.

ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه، وربما عرف العقل مدة بقائه، فلم يكن هذا أيضًا حدًا حقيقيًا. فبين أنه لا حد حقيقي للمفرد، إنما يعرف بلقب أو إشارة أو نسبة إلى معروف بلقب أو إشارة.

وكل حد فإنه تصور عقلي صادق أن يحمل على المحدود، والجزئي فاسد إذا فسد لم يكن محدودًا بحده. فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقًا وفي غيرها

كاذبًا، فيكون حمل الحد عليه بالظن دائمًا، أو يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة إشارة و مشاهدة، فيصير بتلك الإشارة محدودًا بحده، و إذا لم يكن ذلك يكون مظنونًا به أن له حده. وأما المحدود بالحقيقة فيكون حده له يقينًا. فمن شاء أن يحد الفاسدات فقد تعرض لإبقائها، ويركب شططًا.»

▪ الشرح

يشرع الشيخ ههنا ببحث آخر، وهو مبني على ما ذكره من أن الحد يقال بالتشكيك على الأنواع المختلفة، فهو أولًا وبالذات للجواهر البسيطة وثانيًا للأعراض أو المركبات سواء أكانت مركبات من الجوهر والعرض أو المركبات من الجواهر، وهنا يذكر أن لا حد للشخص.

وذلك لأن الشخص لا ماهية له من حيث هو شخص، فالماهية هي الذات المعقولة التي لا يكون حدّها إلا بأمور كلية، أي الماهية بالمعنى الأخص وهي التي تقال في جواب ما هو لا تتحدد إلا بنعوت وصفات كلية وليس لها التحديد لأمر شخصي من حيث هو شخصي لأن إضافة الكلي إلى الكلي لا يفيد الشخصية، وإن شئت قلت إن الشخص لا ماهية له لأنه لا يمكن أن يعقل لمكان كون حقيقته أنه في الأعيان فلا يمكن أن يأتي إلى الأذهان، لأنه يلزم سلب الشيء عن نفسه، فلو جاء ما حقيقته في الأعيان إلى الأذهان لم يكن هو.

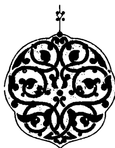
ومن هنا يظهر أن قول الحكماء أن حقائق الأشياء لا تدرك فليس المقصود مطلق الأشياء، بل إن الذي لا يدخل في الإدراك هو حقائق الأشياء العينية، وأما الحقائق المعقولة التي توجد في الأعيان ولكن لا تكون حقيقتها أنها في الأعيان فتعرف.

وكذلـك يظهـر أن الماهيـة تقال بالاشـتراك اللفظـي على الجنـس والنوع من جهـة وعلى الشـخص مـن جهة أخـرى، لأن التي تقال على النـوع والجنس هي الماهية بالمعنى الأخص أي الواقع في جواب ما هو، وأما التي تقال على الشخص فهـي الماهيـة بالمعـنى الأعم، وهـو قوله «فـكأن الماهيـة إذا قيلت عـلى التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد الشخصي كان باشتراك الاسم».

قولـه «ولو كانت إشـارة لكانت تسـمية فقـط، أو دلالة أخرى بحركة وإشـارة ومـا أشـبه ذلك، وليس فيهـا تعريف المجهـول بالنعت.» يريد بـه أن الفرد لما لم تكن له ماهية ولا حد، فإنما يدل عليه بالإشـارة الحسـية وما شـاكل، وليس بابُ الدلالة بابَ التعريف الحدي.

هذا، وما لا يقبل الإشـارة الحسـية كالعقول فيشـار إليه بالإشارة العقلية ولكن فرقـه عـن الأفـراد الماديـة في أن المجردات نوعهـا منحصر في شـخصها، بحيث يكون الحد للعقل الكلي هو بنفسـه إشـارة إلى العقل الشـخصي، مضافًا إلى أن هذه الإشـارة دائمة لا تتغير لكـون العقل مجردا لا حركة فيـه ولا تعرضه الأعراض المختلفـة، بخـلاف الفـرد المادي الـذي لا يكون له إشـارة حسـية دائمـة لكونه متغيرًا متبدلًا.

وقوله «وإذ كان كل اسـم يحصر في حد المفرد يدل على نعت، والنعت يحتمل الوقوع على عدة.. إلخ» يريد به أن كل لفظ يدل على معنى معين فهو في حقيقته كلي، ولا يمكن أن يعرف به الفرد الذي حقيقته أن شخص في الأعيان، لأن غضافة الكلي إلى الكلي لا يعطي إلا الكلية.



[الفصل التاسع] (ط)
فصل في مناسبة الحد و أجزائه

الأمر الأول: في بيان أن جزء النوع لا يدخل في حدّه النوع

قال الشيخ «ونقول: إنه كثيرًا ما يكون في الحدود أجزاء هي أجزاء المحدود. وليس إذا قلنا: إن الجنس والفصل لا يتقومان جزءين للنوع في الوجود، نكون كأنا قلنا: إنه لا يكون للنوع أجزاء. فإن النوع قد يكون له أجزاء، و ذلك إذا كان من أحد صنفي الأشياء، أما في الأعراض فمن الكميات، وأما في الجواهر فمن المركبات. وظاهر الحال يومئ إلى أن أجزاء الحد أقدم من المحدود، لكنه قد يتفق أن يكون في بعض المواضع بالخلاف. فإنا إذا أردنا أن نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة، و إذا أردنا أن نحد إصبع الإنسان حددناها بالإنسان، و إذا أردنا أن نحد الحادة وهي جزء من القائمة حددناها بالقائمة، ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة بقطعتها ولا الإنسان بالإصبع.

فيجب أن نعرف العلة في هذا. فنقول: إن هذه ليس شيء منها أجزاء النوع من جهة ماهيته وصورته، ثم إنه ليس من شرط الدائرة أن تكون فيها قطعة بالفعل تتألف عنها صورة الدائرة، كما من شرطها أن يكون لها محيط، ولا من شرط الإنسان ـ من حيث هو إنسان ـ أن يكون له إصبع بالفعل، ولا من شرط القائمة أن تكون هناك حادة هي جزء منها. فهذه كلها ليست أجزاء للشيء من حيث ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه. فإنما يعرض للقائمة أن تكون فيها حادة، وللدائرة أن تكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها، ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها. واعلم أن السطح مادة عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام، ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات التي لا يخلو الشيء عنها، لا من المقومات كما مضى لك شرحه. وليس ما نحن فيه كذلك، بل يخلو الشيء منها.

وما يجري مجرى الإصبع أيضًا فإنه ليس يحتاج الإنسان في أن يكون حيوانا ناطقًا إلى إصبع، بل هذا من الأجزاء التي لمادته ليحسن بها حال مادته.

فما كان من الأجزاء إنما هو بسبب المادة، وليس تحتاج إليه الصورة، فليست هي من أجزاء الحد البتة. لكنها إذا كانت أجزاء المادة ولم تكن أجزاء للمادة مطلقًا، بل إنما تكون أجزاء لتلك المادة لأجل تلك الصورة، وجب أن تؤخذ في حدها تلك الصورة. و ذلك النوع فيكون أيضا مع المادة مثل ما أن الإصبع ليس جزءًا مناسبًا للجسم مطلقًا، بل للجسم الذي صار حيوانًا أو إنسانًا. وكذلك الحادة والقطعة ليس جزءًا للسطح مطلقًا، بل للسطح الذي صار قائمة أو دائرة.

فلذلك تؤخذ صورة هذه الكلات[1] في حدود هذه الأجزاء.»

---

(١) جمع «كل».

■ **الشرح**

بعد أن انتهى الشيخ من بيان مناسبة الحد والمحدود ومن بيان تفاصيل الكلام حول الحد يشرع ههنا ببيان مناسبة الحد مع أجزائه.

وحاصل الأمر الذي يريده من هذا الفصل أنه بعد أن تقدم فيما سبق أن تألف الحد من أجزاء لا يستلزم بالضرورة أن يكون المحدود مركبًا كذلك من أجزاء، إذ المحدود إما أن يكون بسيطًا وإما أن يكون مركبًا، وفي كلا الحالين يكون الحد مركبًا من الجنس والفصل، وعلى فرض تركب المحدود تكون أجزاء الحد هي أجزاء المحدود كما في المركبات من الصورة والمادة أو في الكميات المؤلفة من أجزاء بالقوة وهو ما أراده الشيخ في قوله «فإن النوع قد يكون له أجزاء، و ذلك إذا كان من أحد صنفي الأشياء، أما في الأعراض فمن الكميات، وأما في الجواهر فمن المركبات»، وليس الأمر كذلك في البسائط التي يكون حدها مركبًا وليست كذلك في نفسها.

ثم إن جزء الحد أقدم من المحدود، وذلك لتقدم الجزء على الكل، سواء أكان هذا الجزء الذي في الحد مساويًا لجزء المحدود أو لم يكن للمحدود جزء أصلًا، فإن الجزء لا بد وأن يكون متقدمًا بالطبع على الكل كما هو واضح، اللهم إلا في بعض الموارد حيث يكون المحدود متقدمًا على أجزاء حده.

وهذه الموارد التي يتقدم فيها المحدود الذي هو الكل على الأجزاء يطرح الشيخ لها أمثلة:

منها تحديدنا لقوس الدائرة، فإن القوس جزء الدائرة، ولكنه يُحدّ بها، فيقال في تعريفه أنه جزء الدائرة، وصار بذلك الجزء من حيث الحد متأخر عن المحدود.

ومنهـا تحديـد الزاويـة الحـادة حيـث نقـول في تحديدهـا أنهـا جـزء الزاوية القائمـة، فأُخـذ الـكل في حـد الجزء.

ومنهـا تحديدنـا لأبعـاض بدن الإنسـان كإصبعـه، حيث يدخل الإنسـان في حد الإصبع الإنسـاني.

وفي خصوص هذه الموارد يطرح الشـيخ شـبهة ويعقد كلامًـا للإجابة عليها، وحاصـل الشـبهة أنه كيـف يمكن للمحـدود - اي الكل - أن يتقـدم على أجزاء الحـد والحـال أن الأجـزاء هـي الـتي منهـا يتألـف المحـدود ولا يمكـن أن يتأخر المحـدود عنهـا لأن لازمه أخـذ الكل في حد الجـزء وهو واضـح البطلان.

وخلاصة القول في الجواب أن هذا الجزء كالإصبع أو القوس أو الزاوية الحادة الذي نذكر لها حدًا ليسـت بجزء النوع، وإنما يرد الإشـكال السـابق فيما لو كان النـوع مأخوذًا في حد الجـزء النوعي، كما لو أردنا تعريف الناطق بالإنسـان.

وبعبـارة أخـرى، إن ههنـا فرقًا بين أخذ الإنسـان في تعريـف الناطق أو أخذ الجسم في تعريف الحساس إلى غير ذلك، وبين أخذ الإنسان في تعريف الإصبع مثلصـا، فـإن القسـم الأول هو المحـال إذ فيه أخذ النـوع جزءًا لجـزء النوع وهو محال، فالناطق جزء الإنسـان، فإن أخذنا الإنسـان في حد الناطق، لزم أن يكون الإنسـان جـزءًا لجزئـه - أي الناطـق - وهو واضـح البطلان، ولـذا إن الممتنع هو أخـذ الـكل النوعي في حـد الجزء النوعـي، وليس الأمر كذلك في مـوارد الإصبع أو الحـادة أو القوس، إذ هذه ليسـت بأجزاء لنوع الإنسـان أو الزاويـة أو الدائرة بل هي من عوارض المادة التي تلحق النوع بعد تشخصه بالوجود.

قوله «واعلم أن السـطح مادة عقلية لصورة الدائرة وبسـببه يقع لها الانقسام» يريـد منه التنبيه على أن تعريف الدائرة هو أنها سـطح له محيط ومركز بحيث كل

الخطـوط الـتي تخرج من المركز إلى المحيط تكون متسـاوية، وأن الجنس المأخوذ في تعريفهـا ـ أي السـطح ـ ليس لـه مادة في الخـارج بل له مـادة عقلية تكون اعتبار الجنس بشـرط لا.

ومن ثم يفصل الشـيخ الكلام، فيذكر أن السـر فيما تقـدم هو أن الجزء الذي يكـون جزءًا للصـورة تكون متقدمـة بالطبع على الـكل المحدود، وأمـا لو كانت الأجـزاء هـي أجزاء مأخوذة من مادته ولا يحصل الاسـتكمال بهـا وإنما تعتبر من العـوارض التي تعرض المادة بعـد تقومها وتحصلها، وإن كانـت كذلك فلا تكون هـذه الأجـزاء هي المأخـوذة في حد الكل المحـدود، وذلـك لأن المأخوذ في الحد هـو الذي يحكـي عن الماهية لا الذي يحكـي عن عوارضها، وهذا هـو مفاد قوله «فمـا كان من الأجزاء إنما هو بسـبب المـادة، وليس تحتاج إليه الصورة، فليسـت هي من أجزاء الحـد البتة».

نعم، إن قلت على هذا فما معنى أخذ الكل في حد هذه الأجزاء التي هي عوارض مادته، كمكا في أخذ الإنسان في حد الإصبع؟

قلـت: إنما أُخذ الكل في حد الجزء الذي هو كذلك للتحصيص والتخصيص، لأن الإصبع المراد تعريفه ليس مطلق الإصبع إنما الإصبع الإنساني، وهو مفاد قوله «بـل إنمـا تكون أجزاء لتلك المادة لأجل تلـك الصورة، وجب أن تؤخذ في حدها تلك الصورة.»

الأمر الثاني: في الفرق بين الأمثلة المطروحة

قـال الشـيخ « ثم تفتـرق هـذه الأمثلـة الثلاثة. فـإن الإصبع في الإنسـان جزء بالفعـل، فإذا حد أو رسـم الإنسـان مـن حيث هو شـخص كامل إنسـاني وجب

أن يوجد الإصبع حينئذ في رسمه لأنه يكون له ذلك جزءًا ذاتيًا في أن يكون شخصًا كامل الأعراض ولا يكون مقومًا لطبيعة نوعه. إذ قلنا مرارًا: إن ما يتقوم ويتم به الشخص في شخصه هو غير ما تتقوم به طبيعة النوع. فهذا القسم من الجملة التي الجزء فيها جزء بالفعل، وأما ذانك الآخران فليس الجزء فيهما جزءًا بالفعل.

ويشبه أن تكون الدائرة إذا قسمت بالفعل إلى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل عنها أنها دائرة، إذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرًا، اللهم إلا أن تكون الأقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل وبالقطع.

وكذلك حكم القائمة. ثم الدائرة و القائمة يختلفان في شيء و هو أن قطعة الدائرة لا تكون إلا من دائرة بالفعل. والحادة ليس من شرطها في الوجود أن تكون جزء زاوية أخرى، ولا أنها هي حادة بالقياس إلى المنفرجة والقائمة، بل هي في نفسها حادة بسبب وضع أحد ضلعيها عند الآخر. لكنها من جهة أن ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الإضافة، لأن الميل و القرب بين الخطوط بعضها إلى بعض أو البعد فيما بينها مما تتعلق به إضافة ما عرض أن يتعلق البيان للمادة بالإضافة، وإن لم يدل على هذه الإضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل عليها بالقوة في إدخال إضافة بالفعل.»

■ **الشرح**

بعد أن بيّن الشيخ الجواب فيما سبق، وطرح في أثناء الجواب الأمثلة الثلاثة وهي القوس والإصبع والزاوية الحادة، أراد ههنا التنبيه على فرق بين هذه الأمثلة.

والفـرق بين الإصبـع من جهة وبين القـوس والزاوية الحادة مـن جهة أخرى أن الأصبـع موجـود بالفعـل في الإنسـان بخلاف القـوس والزاوية الحـادة فإنهما لا توجدان إلا بعد الاقتطاع من الكل، وعليه إذا أردنا أن نحد الإنسـان من حيث هو شـخص كامـل يؤخذ الإصبـع في حده، ونقصد بالشـخص ههنا الشـخص المنتشر وإن شئت قلت الصنف، وإن شئت قلت إن الإصبع يؤخذ في حد الصنف الكامل الإنساني، ولا يؤخذ الإصبع في حقيقة النوع الإنساني كما هو واضح.

ثم يضيف الشـيخ إن القوس لا بد أن يقطع من الدائرة، فإنه قد تقدم منا فيما سـبق أن المهندسـون إنما أثبتوا الدائرة بأنها تحصل بقطع الكرة، وكذلك الاقوس إنمـا ينشـأ من قطـع الدائرة، ومـن الواضح أن المقاديـر إذا قطعت تنعـدم، فالمتر من الخط إذ قطع لا يبقى ما كان وإنما ينشـأ مقدار جديد غيره، إذ الاتصال فصل المقاديـر المقوم، ولا يمكـن أن يكون المعدوم جزء الموجـود أو بالعكس، فقولنا إن القـوس جـزء الدائـرة أو الدائرة هي الـكل المركب من القوس وغيـره ليس ذلك على وجه الفعلية، إذ بعد حصول القوس بالفعل أي بعد القطع تكون الدائرة قد انعدمـت بالقطع، وهذا مفاد قوله «ويشـبه أن تكون الدائرة إذا قسـمت بالفعل إلى قطع بطلت الوحدة لسطحها».

ومـن ثم يتفرغ الشـيخ للكلام حول الزاويـة، ففرقها عن القـوس أنه لا يكون إلا جـزء دائـرة ولا يكون إلا مضافًا إلى الدائرة، بخـلاف الزاوية الحادة، حيث إنها لا يجب أن تكون من القائمة إذ قد تحصل من الزاوية المنفرجة، وكذلك إن الزاوية الحـادة ليسـت جزء القائمـة، بل هي حادة بنفسـها بلحاظ الوضـع الحاصل من الخطين الملتقيين في نقطة، فلا يكون بالضرورة أن تكون الزاوية قائمة أولًا ثم تصير حادة، بخلاف القوس.

اللهم نعم، إن الزاوية الحادة وإن لم تكن في نفسها إضافة إلا أنها تلزمها الإضافة، وذلك أننا لو فرضنا خطين تولدت منهما الزاوية بميل أحدهما عن الآخر، ومن ثم بالقرب والبعد تفترق الزوايا بالحدة والانفراج، والقرب والبعد من الأمور الإضافية، ومن هنا تلزم الزاوية الإضافة باعتبار القرب والبعد بين الخطين، وبهذا اللحاظ الإضافي تنسب الحادة إلى غيرها فيقال إن الحادة جزء من القائمة، وإن كانت القائمة ليست بيّنة اللزوم للحادة بحيث يكون تصور الزاوية القائمة مستلزمًا لتصور الحادة، وإن شئت قلت إن الحادة باعتبار الإضافة الحاصلة بين الخطين في القرب والبعد بينهما، يلزمه القياس بين الحادة والقائمة، فيقال إن الحادة جزء من القائمة وإن كانت القائمة بالقوة لا بالفعل، أي إن الحادة جزء القائمة لو كانت موجودة.

الأمر الثالث: في بيان لميّة كون الحادة مقيسة إلى القائمة

قال الشيخ « ثم لما كانت الزاوية السطحية إنما تحدث عن قيام خط على خط، وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما، لأنا لو أخذنا قرب أحد الخطين من الآخر مطلقًا وأخذنا ميله إليه مطلقًا من غير تعيين الميل عنه لم يكن إلا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة. فإن خطوطها أيضًا فيها ميل لبعضها إلى بعض، فإنك إذا اعتبرت اتصال خطين على الاستقامة لوجدت المنفرجة وفيها ميل لأحد خطيها إلى الآخر. لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج خطي كل زاوية، فيجب ضرورة أن يكون هذا الميل محدودًا عن شيء. ولما كان ذلك الشيء يجب أن يكون بعدًا خطيًا، ولم يمكن أن تتوهم خطوط يميل عنها هذا إلا الخط المتصل على

الاستقامة بالخط الثاني، والذي يفعل زاوية منفرجة أو الذي يفعل زاوية قائمة أو الذي يفعل زاوية حادة. فأما الخط الغير المتصل بهذا الخط فإنه لا يحدد به شيء، وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقًا غير صحيح في هذا الباب، و إلا فالمنفرجة والقائمة أيضًا حادة.

وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة، لأن الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج، إذ تكون منفرجة أصغر من منفرجة. وكذلك حكم الحادة هذه مع أن الحادة لا يمكن أن تعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول. فبقي ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة، التي ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظًا.

فكأنه يقول: إن الحادة هي التي عن خطين قام أحدهما على الآخر، ومال أقرب من خط قائمة لو قامت حتى هي أصغر من القائمة لو كانت. وليس نعني بها أنها بالفعل موجودة مقيسة بقائمة تزيد عليها فحينئذ يكون الحد كاذبًا، ولكن بقائمة بهذه الصفة. والقائمة بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة، فإن القوة من حيث هي قوة وجود بالفعل. وربما كانت القوة أيضًا موجودة بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل، ثم تصير بالفعل قوة قريبة.

فإن القوة القريبة على تكون الإنسان في الغذاء تكون بالقوة، ثم إذا صار ميتا صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل، و إنما يكون فعلها غير موجود.

فإذن الحادة تحد بقائمة لا بالفعل مطلقًا، بل بالقوة. فلا تحد بنظير لها ولا أيضًا بما ليس له حصول. فإن المحدود به قائم بالقوة، وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل، وبالحري إن عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فإن

القائمة تتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية، وتانك تتحققان من الخروج عن المساواة.

وأما القائمة فتتحقق بذاتها. ولقد كان يمكن أن يقال: إن الحادة أصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط على خط، والمنفرجة أعظمهما، وكان حينئذ إذا حقق فقد أشير إلى القائمة، لأن الأكبر هو الذي يكون مثلًا وزيادة، والأصغر هو الذي ينقص عن المثل. فبالمثل تتحقق معرفة الصغر والكبر، وبالواحد المتشابه تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف.

فهكذا يجب أن يتصور الحال في أجزاء المحدودات، ثم يجب أن يتذكر ما قلناه قبل أيضًا في حال أجزاء المادة وعلائقها.»

■ الشرح

يريد الشيخ في هذا الجزء من البحث بيان السر في أخذ القائمة في تعريف الحادة.

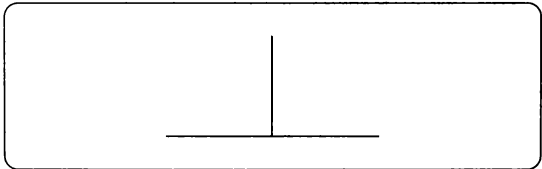
وحاصل الأمر أن الزاوية تنقسم بالقسمة الأولية إلى مسطحة ومجسمة، والأولى هي التي تكون بين الخطين وأما الثانية فهي التي تنشأ بين السطحين.

والسطح المحاط بخطين لو فرض أنهما يلتقيان في نقطة، يتحقق بين الخطين ميل ما، بحيث يمكن فرض أن أحد الخطين يميل للآخر أو يميل عنه، وبالميل قربًا وبعدًا تنشأ الزوايا الحادة والمنفرجة والقائمة، ومن هنا يظهر أنه لا يمكن أن تحد الزاوية الحادة بمجرد حصول الميل لأن هذا الأمر يشمل كلًا من الحادة والقائمة والمنفرجة وكذا يشمل الحادة بمراتبها المختلفة.

ثم إن الميل إنما هو أمر نسبي قياسي بحيث يكون معناه قبال الاعتدال، والاعتدال لا يكون إلا بالزاوية القائمة، بحيث يتحقق الميل إما بأحد الخطين إلى الآخر

أو بأحد الخطين عن الآخر، وبالميل الأول تتحقق الحادة وبالثاني تتحقق المنفرجة، ومن الواضح أن الحادة على مراتب، فبقرب الخطين أكثر تزداد الحادة حدّة، ولا يمكن أن تعرّف الحادة الأحد بالحادة الأقل حدة بحيث يقال إن الأحدّ جزء الحادة الأقل حديّة لأنه من تعريف الشيء بنفسه لأن نوع الحادة واحد وإنما الاختلاف بينهما ليس نوعيًا.

وعندئذ يظهر من جميع ما تقدم عدم إمكان تعريف الحادة بمطلق الميل لأنه يشمل المنفرجة والقائمة، ولا بالحادة الأقل حدّة لأنه تعريف للشيء بنفسه، وأما القائمة فليس لها إلا فرد واحد فإن حصل أي ميل بسيط عنها لم تعد قائمة، فلذا كانت ـ أي القائمة ـ ميزانًا لتعريف الحادة، والقائمة هي الزاوية التي تنشأ عن تقاطع خطين بحيث يحصل من تقاطعهما زاويتين متساويتين على وفق الرسم أدناه، فيقال إن الحادة جزء القائمة من جهة أنها أصغر الزاويتين الحاصلة من الخط المائل عن القائمة.

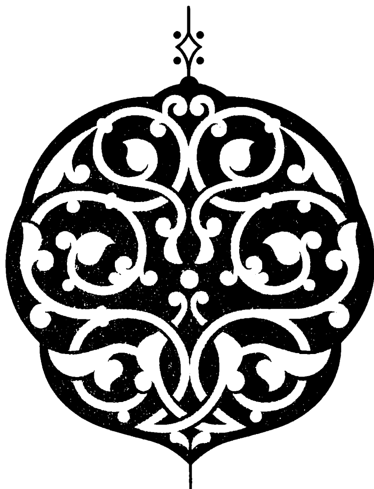


قوله «وليس نعني بها أنها بالفعل موجودة» تنبيه على ما مر من أن قياس الحادة إلى القائمة إنما يكون بفرض القائمة لا بكونها بالفعل، فالحادة هي جزء القائمة التي لو فرضت موجودة لكانت الحادة جزءها.

قوله «وربما كانت القوة أيضًا موجودة بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل، ثم

تصيـر بالفعل قوة قريبة.» يريد التنبيه على أن القوة هي بالفعل من حيث القوة، وليس القوة أمرًا معدومًا، بل إن الموجود الذي يساوق الفعلية ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل، والقوة إما بعيدة وإما قريبة، فالإنسان موجود في النطفة بالقوة القريبة وكذلك موجود بالغذاء بالقوة البعيدة، ويقال عن القوة البعيدة القوة بالقوة.

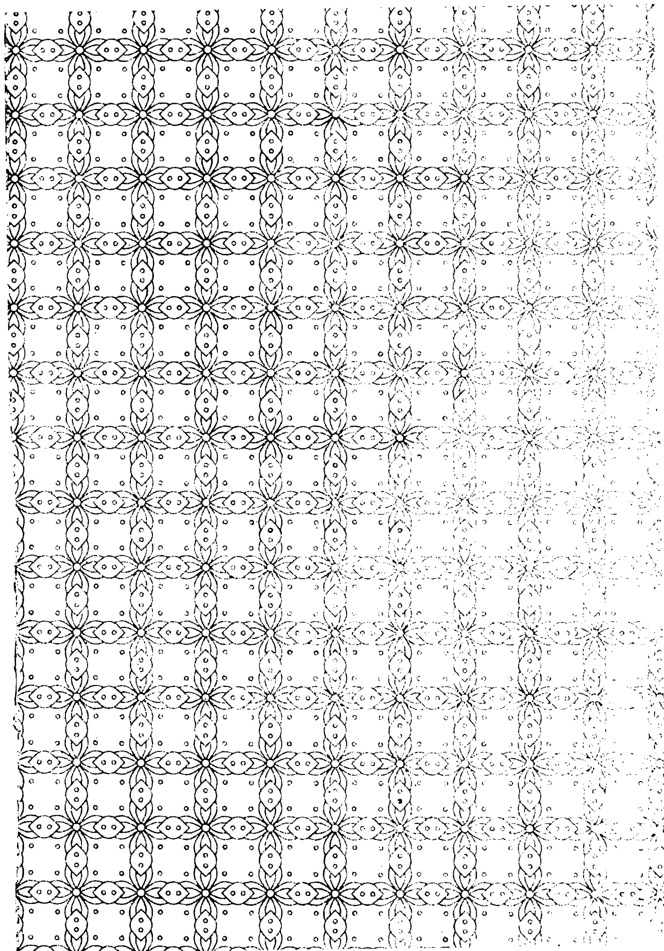
قوله «ثم يجب أن يتذكر ما قلناه قبل أيضًا في حال أجزاء المادة وعلائقها» يريد التنبيه على أن ما يؤخذ في ماهية المادة يكون جزءًا ماهويًا للنوع، بخلاف ما لا يكون كذلك كالإصبع للإنسان الذي هو من عوارض مادة الإنسان ولكن ليس مما يتقوم به المادة.

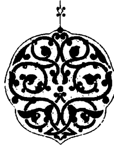


المقالة السادسة

وفيها خمسة فصول:







[الفصل الأول] (أ)
فصل في أقسام العلل وأحوالها

الأمر الأول: تمهيد في انقسام الموجود إلى علة ومعلول

قال الشيخ «قد تكلمنا في أمر الجواهر والأعراض، وفي اعتبار التقدم والتأخر فيها، وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية. فبالحري أن نتكلم الآن في العلة والمعلول، فإنهما أيضًا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود.»

■ **الشرح**

تقدم أن موضوع الفلسفة الإلهية هو الموجود من حيث هو موجود والبحث فيها إنما يكون عن العوارض الذاتية له، وذكرنا أن العوارض الذاتية تكون على نحوين، الأول هو العوارض الذاتية التي تكون كالأنواع والثانية هي التي كالعوارض الخاصة وهي الأمور العامة، والتي تكون كالأنواع تنقسم إلى الجواهر

والأعـراض والواجـب تعـالى، وأمـا الباقي فما سـوى هذه الأعيـان الخارجية.

وقد تقدم البحث عن الجواهر والأعراض التي هي من إلنحو الأول، كما تقدم الـكلام حـول بعض اللواحـق العامة للموجـود من حيث هو موجـود، كالبحث عن الواحد والكثير والقوة والفعل والتقدم والتأخر.

يشرع الشيخ ههنا للبحث عن العلة والمعلول والذي هو بحث عن النحو الثاني من المســائل الفلسـفية أي الأمور العامة، ويعد هذا المبحث من أشرف المباحث في الإلهيات بالمعنى الأعم، خاصة العلل البعيدة الفاعلية والغائية.

ثم إن الموجـود مـن حيث هو موجود ينقسـم إلى علة ومعلول، بحيث ينقسـم انقسـامًا أوليًا بلا واسـطة في العروض إليهما.

الأمر الثاني: في أقسام العلة وبعض أحكام العلة الفاعلية

قـال الشـيخ «والعلل كمـا سمعت، صـورة وعنصر وفاعـل وغاية. فنقـول: إنا نعـني بالعلـة الصورية، العلـة التي هي جزء من قوام الشـيء، يكون الشـيء بها هـو ما هـو بالفعـل، وبالعنصريـة العلة التي هـي جزء مـن قوام الشـيء، يكون بها الشـيء هـو ما هـو بالقوة، وتسـتقر فيها قـوة وجـوده، وبالفاعـل، العلة التي تفيـد وجـودًا مباينًـا لذاتهـا، أي لا تكـون ذاتهـا بالقصـد الأول محلًا لما يسـتفيد منهـا وجود شيء يتصـور بها، حتى يكـون في ذاتها قـوة وجـوده إلا بالعرض، ومع ذلـك فيجب ألا يكـون ذلك الوجود من أجلـه من جهة ما هو فاعـل، بل إن كان ولا بـد فباعتبـار آخر، وذلـك لأن الفلاسـفة الإلهيين ليسـوا يعنـون بالفاعل مبدأ التحريـك فقط، كمـا يعنيه الطبيعيـون، بل مبدأ الوجـود ومفيده، مثـل الباري للعـالم، وأما العلـة الفاعلية الطبيعيـة فلا تفيد وجودًا غيـر التحريك بأحد أنحاء

التحريـكات، فيكـون مفيد الوجـود في الطبيعيات مبـدأ حركة. ونعـني بالغاية، العلة الـتي لأجلها يحصـل وجـود شيء مباين لها.»

▪ الشرح

تقدم في مباحث الطبيعيات وكذا في المنطق تقسيم العلل عند جمهور المشائين إلى علل أربعة:

١ـ العلة المادية

٢ـ العلة الصورية

٣ـ العلة الفاعلية

٤ـ العلة الغائية

الاثنين الأولين تسـمى بعلل القوام وعلل الماهيـة والعلل الداخلية والأخيرين تسميان بعلل الوجود والعلل الخارجية، ثم إن كل موجود معلول بقول مطلق لا بد لـه مـن علة فاعلية وعلـة غائية، وأمـا إن كان المعلول مضافًـا لمعلوليته كان من الماهيات المركبة والحقائق الازدواجية كالأجسام فله علل الماهية الصورية والمادية مضافًا إلى علل الوجود.

والمقصـود مـن العلـة التي تكون مقسـمًا لهـذه لأربعـة، هي ما يتوقـف عليه الشـيء في وجوده، فالشـيء الذي كانت ماهيته مزدوجـة لا يتحقق في الأعيان بـلا مادة وصـورة وكذا كل معلـول دون علة فاعليـة وغائية.

ثم إن علـل الماهيـة هي عللٌ لنفس تقرر الماهية وهـي إما أن تكون عبارة عن الجـزء الذي يكون به الشـيء هو ما هو بالقوة وهي العلـة المادية أو الجزء الذي يكـون به الشـيء هو ما هـو بالفعل هي العلـة الصورية، فالجسـم بعلته المادية

تتشكل حقيقته من حيث هو قابل وبالقوة وبعلته الصورية تتشكل هذه الحقيقة من حيث هو بالفعل، ومنه يظهر فساد القول أن شيئية الشيء بصورته لا بمادته إن كان المراد به نفي كون المادة والقوة جزءًا حقيقيًا في الماهية بحيث إذا انعدم هذا الجزء بقي النوع والحقيقة على ما هي عليه بسبب انحفاظ الصورة، بل إن المادة والقوة في الجسم جزء مقوم لا يمكن أن لا تكون شيئية الجسم دونه، وقد تقدم منّا كلام حول هذه القضية في المقالة السابقة، اللهم إلا أن يقال إن المراد من قولهم شيئية الشيء بصورته لا بمادته من جهة أن الصورة هي الجزء الأشرف للجسم، والأمر سهل.

وأما العلة الفاعلية فهي التي يكون منها وجود الشيء والعلة الغائية هي التي يكون ما لأجله الشيء، ومثاله العرفي على وجه التشبيه أن يقال إن الكرسي علته المادية هي الخشب وعلته الصورية هي الصورة الكرسية وعلته الفاعلية هي النجار وعلته الغائية هي صورة الغاية في ذهن الفاعل.

قوله «وبالفاعل، العلة التي تفيد وجودًا مباينًا لذاتها» يريد به بيان أن العلة الفاعلية إنما تفيد وجودًا للمعلول مباينًا لذات العلة، والسر في ذلك أن العلة لو كانت غير مباينة للمعلول لكانت مقترنة به، والاقتران الوجودي يتصور على وجوه:

١ـ إما أن تكون العلة جزء المعلول

٢ـ إما أن يكون المعلول جزء العلة

٣ـ إما أن تكون العلة حالّة في المعلول

٤ـ إما أن يكون المعلول حالًا في العلة

وهذه الأربعة ممتنعة بين العلة والمعلول، إذ لو كانت العلة جزء المعلول لكانت

مـن علـل القوام لا الوجـود وهو خـلاف الفرض، وكـذا إذا كان المعلـول جزءها يكـون المعلول من علل قوام العلة ومتقدمًا عليهـا وهو واضح البطلان، ولا يمكن أن تكـون العلة الفاعليـة حالّة في المعلول لأن المحل متقـدم على الحال، فيكون مافُـرض معلـولًا متأخر ومتقدم مضافًا إلى أن الحـال مفتقر للمحل وليس كذلك الأمـر بالنسـبة للعلـة، ولا ينعكـس الأمـر فيكـون المعلـول حـالًا في العلـة فإن الإشـكالات السـابقة إن لم ترد ولكن يرد عليه أن الشـيء لا يمكن أن يكون من حيثية واحدة فاعلًا وقابلًا لأن حيثية الفعلية هي حيثية الوجوب وحيثية القابلية هـي حيثية الإمكان، وبحسـب هـذا الفرض تكـون العلة فاعلة للمعلـول وقابلة له لمكان حلولها فيه.

نعـم، إن قيـام المعلول بالعلة قيام صدوري لا حلـولي، أي يصدر عنها ويقوم بها، ومن هنا ذهب المشـاء إلى أن نسـبة العالم إلى الواجب هي نسـبة الأعراض الصدوريـة إلى الجواهـر، كالحـرارة الـتي هـي عرض صـدوري للنـار أو كالصور العلمية للعالِم.

واعتـرض صـدر المتألهين على الشـيخ في هـذا المطلب، وذكر مـا حاصله أنه لا إشـكال في أن تكون العلة الفاعلية مقترنة بالمعلـول كاقتران الحرارة بالنار، فإن النـار غير قابلة للحـرارة مع أن حرارة قائمة ومقترنة بها، فلا يقال إن الاقتران لازمه اجتمـاع حيثيـة القبـول بحيثية الفعـل من جهة واحـدة، وأعطى مثـالًا آخر غير الحرارة والنار وهو مثال الحركة والطبيعة حيث إن الحركة معلولة للطبيعة ومع ذلك مقترنة بها دون محذور اجتماع القابل والفاعل.

قال «قد ذكر أن جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها و منهم الشـيخ و ليس عندنا لهـذا التخصيص وجه و لا حاجـة و بالجملة فيرد

عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فأجاب عنه الشيخ بوجهين الأول أن المراد بالإفادة ما يكون بالذات و بالقصد الأول و تأثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما يعرض الطبيعية من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه في مستأنف الكلام و الثاني أن الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الأمور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدإ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا أو شرطا أو مقترنا تقابل منفعل فيكون كأنه قابل لا فاعل فإن المعنى بالفاعل عند الحكماء الإلهيين هو فياض الوجود و مفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة و لو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس إلى ما يصدر منه من الحركات و الاستحالات و في الجوابين نظر لأنا نقول هب أن الطبيعة لا يفعل الحركة إلا بعروض حالة غريبة و هب أن الطبيعيين عنوا بالفاعل كل مبدإ حركة أيضا أ ليس للطبائع آثار و لوازم وجودية كالحرارة للنار و البرودة للماء و نفس الحركة من الأمور الوجودية و صدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها أثرا صادرا منها مقارنا لها ؟»[1]

وجوابه قد اتضح مما سبق، فأما بالنسبة للنقض الأول ـ اي بالنسبة للنار والحرارة ـ فهذا قيام صدوري لا حلولي وما يريد الشيخ نفيه ههنا هو الحلول لا القيام الصدوري، هذا مضافًا إلى أن الشيخ يريد أن ينفي المحليّة بالذات لا بالعرض، بمعنى أن النار ليست محلًا بالذات للحرارة وإن جاز أن تكون محلًا

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 2. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٣٢٣.

بالعرض وهو ما أفاده بقوله «وبالفاعل، العلة التي تفيد وجودًا مباينًا لذاتها، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلًا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها، حتى يكون في ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض»، ومنه يظهر الجواب عن النقض الثاني وهو أن الحركة هي حالة بالعرض في الطبيعة لا بالذات.

قوله «ومع ذلك فيجب ألا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو فاعل، بل إن كان ولا بد فباعتبار آخر» يريد بيان أن المعلول لا يمكن أن يكون غاية للعلة، لأن الغاية كمال المغني وليس الأمر كذلك في المعلول الذي هو أضعف من المعلول ومفتقر إليه في أصل الوجود، اللهم إلا بالعرض من حيث كون المعلول واقعًا في تحصيل غاية العلة.

قوله «وذلك لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط» بيان الفرق بين العلة الفاعلية باصطلاح الطبيعيين واصطلاح الفلاسفة الإلهيين، حيث إن العلة الفاعلية ههنا هي العلة التي يصدر عنها وجود المعلول لا أصل تحريكه، كما هو مذهب الطبيعيين في مفهوم الفاعل، فالعلة الفاعلية عندهم هي معطي الحركة كالقول بأن الفاعل إما فاعل بالقسر أو فاعل بالطبع وما إلى ذلك من الأقسام.

هذا كله في العلة الفاعلية، وأما العلة الغائية هي التي تعيّن نحو الوجود للمعلول، والعلة الغائية متقدمة بماهيتها عن الفعل ومتأخرة بوجودها عنه، كما قدّمنا في المثال العرفي للكرسي حيث إن تصور النجار للغاية هو العلة الغائية، وأما وجود الغاية خارجًا فبعد تحقق الفعل.

الأمر الثالث: في أقسام العلل وبيان علية الموضوع للأعراض

قال الشيخ «وقد يظهر أنه لا علة خارجة عن هذه، فنقول. إن السبب للشيء لا يخلو إما أن يكون داخلا في قوامه و جزءًا من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلا في قوامه و جزءا من وجوده فإما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط، ويسمى هيولى، أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل، وهو الصورة. وأما إن لم يكن جزءا من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله، أو لا يكون. فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية، و إن لم يكن ما هو لأجله، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بألا يكون هو فيه إلا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون هو فيه، وهو أيضًا عنصره أو موضوعه.

فتكون المبادي إذن كلها من جهة خمسة، ومن جهة أربعة. لأنك إن أخذت العنصر الذي هو قابل، وليس جزءًا من الشيء، غير العنصر الذي هو جزء، كانت خمسة. و إن أخذت كليهما شيئًا واحدا، لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد، كانت أربعة.

ويجب ألا تأخذ العنصر بمعنى القابل الذي هو جزء، مبدإ للصورة بل للمركب. إنما القابل يكون مبدأ بالعرض، لأنه إنما يتقوم أولًا بالصورة بالفعل، وذاته باعتبار ذاته فقط تكون بالقوة، والشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لا يكون مبدأ البتة.

ولكنه إنما يكون مبدأ بالعرض، فإن العرض يحتاج إلى أن يكون قد حصل الموضوع له بالفعل، ثم صار سببًا لقوامه، سواء كان العرض لازمًا فتكون الأولية بالذات، أو زائلًا فتكون الأولية بالذات وبالزمان. فهذه هي أنواع العلل.

و إذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه، فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب، بل هو نوع آخر.

و إذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها، فليست على الجهة التي تكون الصورة علة للمركب، و إن كانا يتفقان من جهة أن كل واحد منهما علة لشيء لا تباينه ذاته. فإنهما و إن اتفقا في ذلك، فإن أحد الوجهين ليس تفيد العلة للآخر وجوده، بل إنما يفيد الوجود شيء آخر ولكن فيه، والثاني يكون العلة فيه هو المبدأ القريب لإفادة المعلول وجوده بالفعل، ولكن ليس وحده، و إنما يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة، أعني الصورة، فتقيم الآخر به، فتكون واسطة مع شريك في إفادة ذلك وجوده بالفعل و تكون الصورة للمادة كأنها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده، و يشبه أن تكون الصورة جزءا للعلة الفاعلية، مثل أحد محركي السفينة على ما سيتضح بعد.

و إنما الصورة، علة صورية للمركب منها و من المادة، فالصورة أنما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة.»

■ الشرح

يريد بيان أن العلل الأربعة يمكن بيان تقسيمها بأن يقال إن العلة إما أن تكون جزءًا أم لا، والأول ينقسم إما ما يكون ما به الشيء يكون بالقوة وإما يكون ما به الشيء بالفعل، وهما العلة المادية والصورية، الثاني إما ما منه الفعل وإما ما لأجله الفعل، إذ الخارج عن الذات ينظر إليه تارة من حيث مبدئه وأخرى من حيث منتهاه، والنظر الأول هو النظر إلى العلة الفاعلية والثاني هو النظر إلى العلة الغائية.

ثم إن الشيخ يضيف أنه يمكن النظر إلى عليّة الموضوعات للأعراض بغير النظر الذي كان في العلل الأربعة، حيث إن الأعراض تحل في الجواهر التي هي موضوعاتها، فتكون ـ أي الجواهر ـ شريكة العلة وجزءها، بحيث يقال إن وجود العرض يتوقف على الفاعل وعلى وجود الموضوع، ثم إن هذا الموضوع لا يكون إلا المادة الثانية المركب من مادة أولى وصورة، وعليه إن الموضوع هو علة مادية للمركب من الجوهر والعرض كما يكون الموضوع المركب من المادة الأولى والصورة الجسمية قابلًا للحرارة بالنسبة للجسم الحار، وشريك العلة الفاعلية للعرض أي للحرارة لا للجسم الحار.

وقوله «فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بألا يكون هو فيه إلا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بأن يكون هو فيه، و هو أيضًا عنصره أو موضوعه» يريد بيان أن علية الموضوع للعرض قد تؤخذ باعتبارين، فالجوهر الذي هو الموضوع قد ينظر إليه أنه جزء المركب من الجوهر والعرض، فيكون الموضوع جزءًا داخلًا في المركب فيكون بهذا الاعتبار علة مادية له، أو ينظر إلى الجوهر أنه فاعل للعرض بالعرض، باعتبار أن الجوهر شريك علة العرض، وبهذا الاعتبار لا ينظر إلى كون العرض في الموضوع.

ويتفرع على ذلك، أن بإمكاننا أن نجعل العلل خمسة لا أربعة، بتقريب أن العرض حتى يوجد لا بد وأن يكون مسبوقًا بوجود الموضوع الجوهري، وذلك أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فإن لم يكن الموضوع متحققًا في الأعيان في رتبة سابقة لا يفيض العقل الفعال العرض، ولذا قد يقال إن الموضوع علة فاعلية للعرض بهذا الاعتبار وهي غير العلة الفاعلية المفيضة للوجود، إلا إننا إن لم نفرّق بين الهيولى والموضوع الذي هو المادة الثانية بأن نفسر

المـادة بأنهـا كل قابل وننظـر للمركب من المـادة الأولى والمادة الثانيـة نظرًا دون اعتبـار الفصل بينهمـا، رجع الموضوع للعلـة المادية ورجعـت العلل أربعة.

ثم إنـه ينبغـي أن يعلم أن الأعراض إما لازمـة أو مفارقة، واللازمة كالحرارة للنار والزوجيـة للأربعـة وهـي معلولة في وجودهـا للعقـل الفعال ـ وذلـك أن معطي الوجود هو العلل الإلهية لا المادية على ما حقق في محله ـ ولكن في الوقت نفسـه إن موضـوع الاعـراض اللازمـة فاعل للعرض لأنه يسـتلزم وجـود العرض، وإن شـئت قلت إن وجـود الموضوع يسـتوجب وجود العـرض اللازم دائمًـا كالحرارة للنـار، ومـن هنا يقـال إن العقل الفعال قـد أفاض الحرارة عـلى النار لخصوصية ذاتية في النار.

وهناك سنخ آخر من الأعراض، وهي التي تكون لازمة لأمر لازم، كالحركة للجسم، فالحكمـاء في قولهـم إن مبـدأ الحركـة هـو الطبيعة لا يـراد بذلـك إلا أن الطبيعة هـي أولًا وبالـذات مبدأ لكون الجسـم في مكانه الطبيعي فـإن لم يكن في مكانه الطبيعـي تحـرك نحـو المـكان الطبيعي فتكـون الحركـة لازمـة لأمـر لازم للطبيعة وهـي الكـون في المكان الطبيعي، ولذا إن كان الجسـم ابتـداءً في مكانه الطبيعي لا تعرضه الحركـة الطبيعية.

ثم إن المادة علة مادية للجسـم والصورة علة صورية للجسم، ولكن ليسـت المـادة علـة مادية للصـورة، وكـذا الصورة ليسـت علـة صورية للمـادة، فليس أحدهما جزءًا للآخر بل كلاهما جزآن للجسـم، وإن قولهم «المادة قابل الصورة» إنمـا يـراد بـه أن المادة محل الصـورة لا بمعنى أنها علـة مادية للصـورة، وهذا مفاد قولـه «ويجـب ألا تأخـذ العنصـر بمعـنى القابل الـذي هو جـزء، مبـدإ للصورة بـل للمركـب.» وقولـه «و إنما الصـورة، علة صوريـة للمركب منها و مـن المادة،

فالصورة أنما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة.»

قوله «وإذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه، فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب، بل هو نوع آخر» يريد أن الموضوع إن كان علة بالعرض للمركب من الجوهر والعرض فيمكن أن نعتبر عليته باعتبارين، فإما أن يكون علة مادية للمركب منه ومن العرض وإما أن يكون علة فاعلية للعرض بالنحو المتقدم.

قوله «و إذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها، فليست على الجهة التي تكون الصورة علة للمركب» يريد أن الصورة هي علة للهيولى وكذلك هي علة للمركب، ولكن بنحوين مختلفين، فأما كونها علة للهيولى فباعتبار كونها شريكة للعلة في تحصل الهيولى خارجًا كما تقدم آنفًا وفيما سبق من كون الهيولى مفتقرة للصورة، وأما كونها علة للمركب من الصورة والمادة الثانية فمن حيث كونها علل ماهيته وقوامه.

قوله «يكون العلة فيه هو المبدأ القريب لإفادة المعلول وجوده بالفعل، ولكن ليس وحده، وإنما يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة، أعني الصورة، فتقيم الآخر به» بيان للوجه الذي تكون فيه العلة الصورية علة فاعلية للهيولى، حيث يبيّن الشيخ أن الصورة لا تفيد وجود المادة وإنما الذي يفيدها هو العقل الفعال بواسطة الصورة، وذلك بأن يوجد العقل اولًا الصورة وبها تتحصل المادة.

وههنا إشكال، حاصله أنه كيف تكون الصورة علة للمادة والحال أن الصورة حالة في المادة بالذات لا بالعرض، فكيف تكون العلة الفاعلية حالة في معلولها؟

والجواب: إنه قد تقدم منا أن علة المادة هي طبيعي الصورة لا الصورة الشخصية، والذي حلّ في الهيولى هي الأعراض الشخصية للصورة هي الصورة الشخصية لا الطبيعية، فالعلة غير حالة في معلولها كما توهم في الإشكال.

الأمر الرابع: علاقة العلة بالمعلول

قال الشيخ «والفاعل يفيد شيئا آخر وجودًا ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود، ولا مقارنة له مقارنة داخلة فيه، بل يكون كل واحد من الذاتين خارجًا عن الآخر، ولا يكون في أحدهما قوة أن يقبل الآخر. وليس يبعد أن يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو، وملاقيًا لذاته، فإن الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعل للحركة، وإنما تحدث الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته، ولكن ليس مقارنتهما على سبيل أن أحدهما جزء من وجود الآخر أو مادة له، بل الذاتان متباينتان في الحقائق، ولهما محل مشترك، فمن الفاعل ما يتفق وقتا أن لا يكون فاعلًا، ولا مفعوله مفعولًا، بل يكون مفعوله معدومًا، ثم يعرض للفاعل الأسباب التي يصير بها فاعلًا بالفعل.

وقد تكلمنا في هذا فيما سلف، فحينئذ يصير فاعلًا، فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن، فيكون لذلك الشيء وجود، ولذلك الشيء أنه لم يكن، وليس له من الفاعل أنه لم يكن، ولا أنه كان بعد ما لم يكن، إنما له من الفاعل وجوده. وإذن فإن كان له من ذاته اللاوجود، لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن، فصار كائنا بعد ما لم يكن.

فالذي له بالذات من الفاعل الوجود، وأن الوجود الذي له، إنما هو لأن

الشـيء الآخـر على جملـة يجب عنهـا أن يكون لغيـره وجود عن وجـوده الذي له بالـذات. وأما أنـه لم يكن موجودًا فليس عـن علة فعلته، فإن كونـه غير موجود قـد ينسـب إلى علـة مـا، و هو عـدم علتـه، فأما كـون وجـوده بعد العـدم فأمر لم يصـر لعلـة، فإنـه لا يمكـن البتـة أن يكون وجـوده إلا بعـد عدم. و مـا لا يمكن فلا علـة له، نعـم وجوده يمكـن أن يكون، و أن لا يكـون، فلوجوده علـة، وعدمه قـد يكون وقـد لا يكون، فيجـوز أن يكون لعدمه علـة، وأما كون وجـوده بعد ما لم يكـن فلا علـة له.»

▪ الشرح

إن أهـم مبحثـين في علاقـة العلـة والمعلـول همـا، منـاط حاجـة المعلـول للعلـة والشـيء الذي أعطتـه العلة للمعلـول، وهما مبحثـان متباينـان وإن كانا متلازمـين، وذلـك لأننا إن عرفنـا ملاك الاحتياج ينكشـف بذلك الـذي أعطته العلـة للمعلـول، ومثالـه العرفي أننـا إن عرفنـا احتياج زيـد لعمـرو عرفنا بذلك الشـيء الـذي إن أعطـاه عمرو لزيـد انقضت حاجته بـه، فلو قلنـا أن زيد إنما احتـاج وافتقـر لعمرو لأنـه ليس لديه مـال عرفنـا أن عمرو إن سـدّ حاجة زيد فقد أعطـاه المال.

وحاصـل الأمر أن ملاك الاحتياج عند الحكماء هـو الإمكان الذاتي الماهوي، وذلـك أن الـذات الماهويـة لا تقتضـي الوجـود فتحتـاج إلى من يفيـض عليها الوجـود، والمعطـى إما أن يكون العـدم أو الوجود أو الحـدوث ـ أي الوجود بعد العـدم ـ ، والأول محـال إذ ليس العدم بشـيء حتى تعطيه العلـة للمعلول، وكذا لا يمكـن أن يكون المعطى هـو الحدوث، لأنه الوجود بعد العـدم وهو متأخر عن

الافتقـار والاحتيـاج لها، وبعبارة أخـرى إن وصف الحدوث لاحـق على الوجود، وإنـما يتصف الموجـود بعد وجـوده بأنه موجـود بعد العدم وحـادث، فلا يمكن أن يكـون المتأخـر عـلى الوجود مـلاكًا للافتقـار والحاجة، وإن شـئت قلت إن وصف الوجـود لا يعطي للموجود بعد العدم لأن الموجودية وصف ذاتي للموجود بعـد العـدم، فبـقي أن يكون المعلـول مفتقرًا إلى العلـة في وجـوده ولم يأخذ منها إلا الوجـود، ومنـه يظهر أن المفتقـر إلى العلة هو الذي يفتقـر إلى الوجود وليس إلا الممكـن الـذي تتسـاوى نسـبته إلى الوجود وعدمـه، فالعلة تعطـي الوجود ويلزم هذا الإعطاء بأنه موجود بعد العدم أي حادث.

قولـه «ويكـون صـدور ذلك الوجـود عن هذا الـذي هو فاعـل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود» بيان لما تقدم شـرحه سابقًا مـن أن العلة لا بد وأن تكـون مباينة للمعلول، ولا يمكن للمعلول أن يحل في العلة لاستحالة أن تجتمع حيثية الفاعلية والقابلية.

قولـه «ثم يعرض للفاعل الأسـباب التي يصير بها فاعـلًا بالفعل» يريد بيان أن بعض الفواعل لا تفعل إلا بعد أن يتم مقتضى فاعليتها من الأسـباب الاتفاقية ـ كتغيـر مـكان أو وضـع بحيـث يقتضـي بسـبب هذا التغير تسـخين الشـمس للماء مثلًا ـ أو الإرادية كأن لم يكن الفاعل مريدًا ثم أراد ففعل.

قولـه «ولذلك الشـيء أنه لم يكن، وليس له من الفاعـل أنه لم يكن، و لا أنه كان بعـد مـا لم يكـن، إنـما له مـن الفاعـل وجـوده» بيان للصـور الثلاثـة التي تقدمت الإشـارة الثلاثة، وهي أن الفاعل إما أن يعطي المعلول العدم أو الحدوث أو الوجود، والأولان باطلان والثالث هو المتعيّن على ما تقدم.

قولـه «وأما أنـه لم يكن موجودًا فليس عن علة فعلتـه، فإن كونه غير موجود

قد ينسب إلى علة ما، و هو عدم علته» يريد بيان أن عدم موجود المعلول علته عدم العلة لا علة هي أفاضت عدمه، إذ العدم ليس بشيء.

 الأمر الخامس: في دفع إشكال من أن المعلول محتاج للعلة في وجوده

قال الشيخ «فإن قال قائل: كذلك وجوده بعد عدمه، يجوز أن يكون، و يجوز أن لا يكون، فنقول: إن عنيت وجوده من حيث هو وجوده، فلا مدخل للعدم فيه، فإن نفس وجوده يكون غير ضروري، أي ممكن، وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم، ولكن الغير الضروري، وجوده هذا الذي اتفق الآن، وقد كان معدومًا. وأما من حيث أخذ وجوده وجودًا بعد عدم، فليلحظ كونه بعد عدم، لاكونه موجودًا فقط، الذي كان بعد عدم، واتفق بعد عدم، فذلك لا سبب له، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم، و إن كان سببًا لوجود، الذي كان بعد عدم من حيث وجوده. فحق أن وجوده جائز أن يكون وأن لا يكون بعد العدم الحاصل، وليس بحق أن يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جائز أن يكون وجودا بعد العدم و أن لا يكون بعد العدم، اللهم إلا أن لا يكون وجودًا أصلًا فيكون الاعتبار للوجود.»

■ **الشرح**

مازال الكلام في هذا الفصل من أن وجود المعلول هو الذي تؤثره العلة في فاعليتها، وليس للعلة أثر في عدم المعلول إذ علة عدم المعلول لا يحتاج إلى علة تفيض العدم بل علة عدم المعلول هو عدم العلة، كما تقدم أن الحدوث ليس مما تفيضه العلة لكون الحدوث وهو الوجود بعد العدم ضروري ومتأخر

عن الإيجاد وعارض على المعلول الموجود، وبعبارة أخرى إن المعلول لما كان وجوده ممكنًا احتاج إلى العلة.

وقد يستشكل على هذا بإشكال ناشئ من مغالطة سوء اعتبار الحمل، حاصله أنه يمكن أن يقال إن وجود المعلول بعد عدمه ممكن، فيقال عندئذ إن الحدوث هو الذي تفيضه العلة لكون الحدوث ممكنًا فتعطيه العلة.

والجواب على هذا أن المستشكل قد أخذ قيدًا في الموضوع ليس له مدخلية في الحكم، نظير قول القائل الإنسان الأبيض حيوان ناطق أو قوله زيد الكاتب ضاحك، فالأبيضية للإنسان ليس لها دخل في الحكم عليه بأنه حيوان ناطق وكذا ليس لقيد «الكاتب» دخل في الحكم عليه بأنه ضاحك، وفي مقامنا قول القائل وجود الممكن بعد عدمه محتاج إلى علة، إذ إن كونه مسبوقًا بالعدم ليس له مدخلية في الحكم فالممكن هو الذي يحتاج إلى العلة لا بأخذ قيد مسبوقيته بالعدم، وبعبارة أخرى إن أخذ الوجود بعد العدم حيثية تقييدية في موضوع الممكن المحتاج للعلة مضافًا إلى أنه أخذ قيد لا دخل له بالحكم فهو محال لكون مناط الموجودية هي الغنى والاستغناء عن العلة، فلا يقال إن الموجود محتاج لإيجاد، إذ هو موجود فلا يوجد مرة أخرى بإيجاد جديد. وقد تقدم.

ولذا عبّر الشيخ أن وجود الممكن هو الذي يكون ممكنًا ومحتاجًا إلى علة، وأما إذا تحقق فينتزع عنه أنه بعد العدم، فتكون العلة قد أفاضت وجوده فقط لا وجوده المأخوذ فيه قيد كونه بعد العدم، فالصحيح أن يقال إن وجود المعلول ممكن بعد العدم لا أن يقال إن وجوده بعد العدم ممكن، فليس موضوع الحكم بالإمكان هو وجود الممكن بقيد كونه بعد العدم.

ولـذا قال «فحق أن وجـوده جائز أن يكون وأن لا يكون بعد العدم الحاصل، وليـس بحـق أن يكون وجـوده بعد العدم مـن حيث هو وجود بعـد العدم جائز أن يكـون وجودا بعد العـدم و أن لا يكون بعد العدم».

نعـم، حيـث كان الوجود مناط الغـنى فلا يكون من حيث هـو موجود ممكنًا ومحتاجًـا إلى علـة، كان قولنـا «المعدوم وجـوده بعد العدم ممكـن» بخلاف قولنا «الموجـود الممكـن وجـوده بعـد العـدم ممكن» حيـث إن هـذه القضيـة كاذبة لكـون الموجود الممكن ضـروري الوجود بعد أن كان معدومًـا، وإلى هذا المطلب أشـار بقولـه «اللهـم إلا أن لا يكون وجـودًا أصلا فيكون الاعتبـار للوجود.»

الأمر السادس: في حاجة المعلول للعلة حدوثًا وبقاءً

قـال الشـيخ «وربمـا ظـن ظـان أن الفاعـل و العلـة إنما يحتـاج إليـه ليكون للشـيء وجـود بعـد مـا لم يكـن، و إذا وجـد الشـيء، فلو فقـدت العلـة، لوجد الشـيء مسـتغنيًا بنفسـه، فظـن مـن ظـن أن الشـيء إنمـا يحتـاج إلى العلة في حدوثـه، فإذا حـدث ووجد فقد اسـتغنى عـن العلة، فتكـون عنـده العلل علل الحـدوث فقط وهـي متقدمـة لا معًا، وهـو ظن باطـل لأن الوجود بعـد الحدوث لا يخلـو إمـا أن يكون وجـودًا واجبًا أو وجودًا غيـر واجب، فإن كان وجـودا واجبًا، فإمـا أن يكـون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية حـتى تقتضي تلك الماهية وجـوب الوجـود فيسـتحيل حينئـذ أن تكـون حادثة، و إمـا أن يجب لها بشـرط، وذلـك الشـرط إمـا الحـدوث، و إما صفة مـن صفات تلـك الماهيـة، و إما شيء مبايـن، ولا يجـوز أن يكون وجـوب وجوده بالحـدوث، فإن الحدوث نفسـه ليس وجـوده واجبًـا بذاتـه، فكيف يجـب به وجـود غيـره. والحدوث قد بطـل فكيف

يكـون عنـد عدمه علة لوجوب غيـره، إلا أن يقال إن العلة ليسـت هي الحدوث، بل كون الشـيء قد حصـل له الحدوث، فيكـون هذا من الصفات التي للشـيء الحـادث فيدخل في الجملـة الثانية من القسـمين.

فنقـول: إن هـذه الصفات لا تخلـو إما أن تكـون للماهية بما هـي ماهية، لا بما هـي قد وجـدت، فيجـب أن يكون مـا قد يلزمهـا يلـزم الماهية، فتكـون الماهية يلزمهـا وجـوب الوجـود، أو تكـون هـذه الصفـات حادثـة مـع الوجـود، فيكون الـكلام في وجـوب وجودها كالـكلام في الأول، فإمـا أن يكون هنـاك صفات بلا نهايـة كلها بهـذه الصفة، فتكون كلهـا ممكنة الوجـود، غير واجبـة بذاتها، و إما أن تنتهـي إلى صفـة تجب بشـيء خارج.

والقسـم الأول يجعـل الصفـات كلهـا ممكنـة الوجود في أنفسـها، وقـد بان أن الممكن الوجود في نفسـه، موجـود بغيره، فتكون جميع الصفـات تجب بغير خارج عنهـا. والقسـم الثـاني يوجـب أن الوجـود الحـادث إنما يبـق وجودًا بسـبب من خارج وهو العلة.

عـلى أنـك قد علمت أن الحدوث ليس معناه إلا وجـودا بعد ما لم يكن، فهناك وجـود، و هنـاك كون بعد مـا لم يكن، و ليس للعلـة المحدثة تأثيـر و غناء في أنه لم يكـن، بـل إنما تأثيرهـا و غناؤها في أن منـه الوجود. ثم عـرض أن كان ذلك، في ذلـك الوقـت، بعـد ما لم يكـن، والعـارض الذي عـرض بالاتفاق لا دخـول له في تقوم الشـيء، فلا دخـول للعدم المتقـدم في أن يكـون للوجود الحـادث علة، بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك النوع من الماهيات مسـتحق لأن يكون له علة و إن اسـتمر و بـقي. ولهـذا لا يمكنك أن تقول: إن شـيئًا جعل وجود الشـيء بحيث يكـون بعـد أن لم يكن، فهذا غيـر مقدور عليـه، بل بعض ما هـو موجود واجب

ضـرورة أن لا يكون بعـد عدم، و بعضـه واجب ضرورة أن يكـون بعد عدم.

فأمـا الوجـود، من حيث هـو وجود هـذه الماهية، فيجـوز أن يكـون عن علة، وأمـا صفـة هذا الوجـود، وهي أنه بعـد ما لم يكـن، فلا يجوز أن تكـون عن علة، فالشـيء من حيث وجـوده حادث، أي من حيـث إن الوجود الـذي له موصوف بأنـه بعد العدم لا علة لـه بالحقيقة، بل العلة له من حيـث للماهية وجود، فالأمر بعكـس مـا يظنون بل العلة للوجود فقط، فإن اتفق أن سـبقه عـدم كان حادثًا، وإن لم يتفق كان غير حادث.»

■ **الشرح**

يشـرع الشـيخ ههنا ببيـان قاعدة أن المعلـول محتاج إلى علتـه حدوثًا وبقاءً، والمسـألة ههنـا متفرعـة على ما سـبق من ضابطـة احتيـاج المعلـول إلى العلة، وبيـان ذلـك أن القائـل بـأن مـلاك الاحتيـاج هو الحـدوث فلا يكـون المعلول عندئـذ محتاجًـا للعلة بعد الحـدوث فلا يثبت الافتقار للعلة بقـاءً، وهو ما ذهب إليـه بعـض المتكلمين مستشـهدين عليه بأمثلـة عرفية أجنبية عـن المقام مثل قولهـم أن البنـاء يبقى بعد فسـاد الفاعل البنّاء، وقالوا لو جـاز على الله العدم لما ضـر العـالم، وقياس تلـك الأمثلة على محـل كلامنا إنما هو باطـل لأخذهم العلل المعـدة مـكان العلة الحقيقية، فالبنّاء ليس علة حقيقية للبناء وإنما هو علة معدة ولا شـك في أن العلـة المعدة شـرط في حدوث المعلـول دون بقائه، وهذا بخلاف ما لو قلنا كما هو الحق من أن الملاك في الاحتياج هو الإمكان.

وأمـا إبطـال كـون المعلول محتاجًـا للعلة في الحـدوث فقط فإبطالـه ببيان أن الوجـود الحـادث إما واجب الوجـود لذاته أو بشـرط ما:

فـإن كان الوجـوب لذاتـه وماهيته فعندئذ يكـون الوجود مقتضـى ذاته وهو خـلاف فرض إمكانـه وحدوثه.

وإن كان واجبًا لا بذاته بل بشرط، فننقل الكلام إلى هذا الشرط وهو:

١ـ إما الحدوث

٢ـ أو صفة للماهية

٣ـ أو أمر مباين للماهية.

والحـدوث لا يمكن أن يكون موجدًا لأن بنفسـه مفتقـر إلى موجد لأنه الكون بعد العدم.

وكذلك صفة الماهية، فهي:

١ـ إما أن تكون من لوازم الماهية فيأتي الإشكال عينه من أن الشرط لكونه لازمًا فهو متحقق دائمًا فتكون الماهية غير حادثة وهو خلاف الفرض.

٢ـ وإما أن لا تكون صفة لازمة للماهية بل لاحقة لها بعد وجودها وحدوثها فننقـل الـكلام إلى هذا الوصف ونسـأل عـن حدوثه فيكـون الكلام هـو الـكلام ويتسلسـل الأمر هذا مضافًـا إلى أن الحـدوث بعد وجود المعلول قد انعدم فلا يكون علة للوجوب،

فلا بد أن ننتهي إلى كون الوصف مباينًا للماهية يجعلها واجبة بالغير المباين، فيكـون واجبًـا لا بذاتـه بـل بغيـره، فيكون الحـادث في الحقيقـة محتاجًـا للغير مادام موجودًا لا في حدوثه فقط.

أقـول: هـذا البرهـان وإن كان صحيحًا بنفسـه إلا أنه على المسـتوى الجدلي غير تام، لأن المستشـكل وهم المتكلمين لا يسلّمون بعض المبادئ التصديقية له مثل تقسـيم الموجود إلى واجب وممكن، فإنهم إن سـلموا بهذا التقسيم فقد سلموا

بكون الإمكان هو ملاك الاحتياج فيثبت المطلوب من كون الممكن محتاج للعلة حدوثًا وبقاء لأن الممكن لا يخرج عن إمكانه بالحدوث، بل يبقى في ذاته ممكن محتاج لعلة بقاءً.

هذا مضافًا إلى أننا يمكننا أن نقيم البرهان بطريق أقصر مما طرحه، وذلك بأن يقال إن ملاك الاحتياج على ما ثبت سابقًا هو الامكان، وبوجوده صار واجبًا بالغير لا بالذات كما هو واضح، فيبقى بعد وجوده ممكنًا بالذات ويبقى مناط الاحتياج منحفظًا بقاءً.

قوله «على أنك قد علمت أن الحدوث ليس معناه إلا وجودا بعد ما لم يكن، فهناك وجود» يريد بيان ما تقدم من أن العلة لا تفيد الحدوث لأن أخذ العدم قبل الوجود ليس بتأثير من العلة مضافًا إلى أن الحدوث وصف متأخر عن الإيجاد، فلا بد من الوجود اولًا الذي يكون ناشئًا من العلة ثم ينتزع الحدوث.

قوله «بعض ما هو موجود واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم، و بعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم» الأول هو العقول والثاني هو الماديات، فانقسم الممكن الموجود إلى حادث وقديم، وليس الحدوث بعد العدم الزماني دخيل في كونه معلولًا لعلة.

وبقية المتن تكرار لما سبق بيانه.

الأمر السابع: في الملازمة بين الحدوث وانقطاع الفيض

قال الشيخ «والفاعل، الذي تسميه العامة فاعلًا، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلًا، فإنهم يجعلونه فاعلًا من حيث يجب أن يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلا، فلا يكون فاعلا من حيث هو علة، بل من حيث هو علة

وأمـر لازم معـه، فإنه يكون فاعلًا من حيـث اعتبار ما له فيه أثـر مقرونًا باعتبار مـا ليس لـه فيه أثر، كأنه إذا اعتبـرت العلة من حيث ما يسـتفاد منها مقارنًا لما لا يسـتفاد منها سمي فاعلًا. فلذلك كل شيء يسـمونه فاعلًا يكون من شـرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل، ثم أراد أو قسر، أو عرض حال من الأحوال لم يكـن، فلمـا قارنه ذلك المقـارن كان ذاته مع ذلـك المقارن علـة بالفعل، و قد كان خـلا عـن ذلك، فيكـون فاعلا عندهم مـن حيث هو علة بالفعـل بعد كونه علة بالقوة، لا من حيث هو علة بالفعل فقط.

فيكـون كل ما يسـمونه فاعلًا يلـزم أن يكون أيضًا ما يسـمونه منفعلًا، فإنهم لا يخلونـه عن مقارنة ما يقارنـه من حال حادثة لأجلها ما صـدر عنه وجوده بعد مـا لم يكـن. فإذا ظهـر أن وجـود الماهية يتعلـق بالغير من حيث هـو وجود لتلك الماهيـة لا من حيـث هو بعد ما لم يكـن، فذلك الوجود من هـذه الجهة معلول ما دام موجودا. كذلك كان معلولا متعلقا بالغير، فقد بان أن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجـود لنفـس الوجود بالـذات، لكن الحدوث و ما سـوى ذلك أمـور تعرض له، و أن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود دائمًا سرمدًا ما دام موجودًا.»

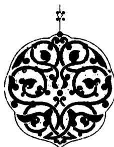
■ الشرح

المتكلمـون حيث إنهـم التزموا بمدخليـة الحدوث في معلوليـة المعلول، بحيث يتسـاوى المعلـول بالحـدوث، فـما كان قديمًا لا يمكـن أن يكون معلـولًا، ومن هنا يظهـر أن هـذا البناء الـذي بنوا عليه يلزمـه أن الفاعل الحقيقي لا بـد وأن يكون في ظـرف زمـاني خلوًا من معلولـه، إذ حتى يوجد المعلول لا بد مـن كون المعلول مسـبوقًا بزمـان لا يكـون فيـه حـتى يصحح حدوثـه، وفي هـذا الظـرف الزماني تكـون العلة الموجـدة غير متعاصرة مـع المعلول.

وبعبـارة أخـرى، إن القـول بمناط الحـدوث في المعلولية يلزمـه بالضرورة أخذ التـرك في فاعليـة الفاعـل، وهـذا الـذي يسـمى في بعـض التعبيـرات بانقطاع الفيـض وعـدم دوامه.

والأصـول السـابقة تبطل هذا، فـإن الفاعل التـام الفاعلية فاعـل منذ الأزل لاسـتحالة انفـكاك المعلـول عن العلـة، فالعالم قـديم زمانًا وفيـض الواجب دائم غير منقطع منـذ الأزل.

ومـن العجيـب أن المتكلمين جعلـوا الواجب بهذا فاعلًا مـن حيث لا يكون فاعـلًا، حيـث جعلوا مناط فاعليته انقطاع فيضه آنًـا قبل إيجاد المعلول، أو فقل أنهـم جعلـوا عدم الفاعلية في حـد الفاعل، وهذا ما أفاده الشـيخ بقوله «فليس هـو بالحقيقـة علة مـن حيث يجعلونـه فاعلًا، فإنهـم يجعلونه فاعـلًا من حيث يجب أن يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلا».



[الفصل الثاني] (ب)

فصل في حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه أهل الحق من أن كل علة هي مع معلولها، و تحقيق الكلام في العلة الفاعلية

الأمر الأول: في رد الإشكال الأول مما استشكله المتكلمون

قال الشيخ «والذي يظن من أن الابن يبقى بعد الأب، والبناء يبقى بعد البناء، والسخونة تبقى بعد النار، فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة، فإن البنّاء والأب والنار ليست عللًا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات، فإن الباني العامل له المذكور، ليس علة لقوام البناء المذكور، ولا أيضًا لوجوده.

أما البنّاء فحركته علة لحركة ما، ثم سكونه وتركه الحركة أو عدم حركته ونقله بعد ذلك النقل علة لانتهاء تلك الحركة، وذلك النقل بعينه وانتهاء

تلك الحركة علة لاجتماع ما، وذلك الاجتماع علة لتشكل ما، وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معًا.

وأما الأب فهو علة لحركة المني، وحركة المني إذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار، ثم حصوله في القرار علة لأمر، وأما تصويره حيوانًا وبقاؤه حيوانًا فله علة أخرى، فإذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها.

وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء، والتسخين علة لإبطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية أو حفظها، وذلك أن شيئا آخر علة لإحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي الصورة النارية، وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة.

فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول، وأما المتقدمات فهي علل، إما بالعرض و إما معينات، فلهذا يجب أن يعتقد أن علة شكل البناء هو الاجتماع، وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما ألفت، وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبائع. وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور. وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصور معًا. فنجد إذن أن العلل مع المعلولات.»

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان أن ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو الامكان الذاتي وأنه لا مدخلية للحدوث الزماني في معلولية العلة وفاعلية الفاعل، انتقل الشيخ ههنا إلى بيان تلازم العلة والمعلول ودفع الشكوك التي قد ترد على ضرورة معية العلة ومعلولها، إذ إنه بالنظر إلى ما سبق يظهر أن الحدوث إن لم يكن له مدخلية فالعلة دائمًا مع معلولها.

وقد استشكل المتكلمون على ما تقدم من البراهين على ذلك بعدة إشكالات، وقبل بيان الإشكالات لا بد من بيان ما تقدم في المنطق من أن رد أي برهان مفروض إنما يكون بثلاثة طرق:

الطريق الأول: النقض التفصيلي والذي يتوجه فيه النقض إلى أحد مقدمات البرهان ويسمى أيضًا بالمناقضة أو المنع أو المقاومة.

الطريق الثاني: النقض الإجمالي من خلال بيان صدق نقيض النتيجة، أو فقل هو إبطال النتيجة ومنه يعلم بطلان إحدى المقدمتين على الأقل بالضرورة.

الطريق الثالث: المعارضة، ويكون من خلال إقامة برهان آخر ينتج نقيض نتيجة البرهان المفروض، وهذا الطريق وإن كان لا يبطل مباشرة البرهان إلا أنه يوقع الحيرة فيه.

إذا ظهر هذا الأمر، نقول: إن المتكلمين قاموا بسلوك الطريق الثاني أي النقض الإجمالي على برهان معية العلة والمعلول، وذلك من خلال سلوك طريقين:

١ـ الطريق الأول: الإشارة إلى بعض الموارد الجزئية التي تنفك فيها العلة عن المعلول، وإذا ثبت أن بعض العلل ليست مع معلولها تبطل الكلية القائلة بأن كل علة فهي مع معلولها، وهذا الصنف من النقض ضعيف جدًا لأنه يسلك سبيل استقراء الموارد التي يتراءى منها المناقضة والحال أن الكبرى الكلية الناشئة من برهان ليست استقرائية وإنما تكون حاكمة على الموارد الجزئية فيرجع الأمر إلى خلل في الصغريات التي يتوهم مناقضتها للكبرى، وبعبارة أخرى إن الكلية الناشئة من برهان ليست استقرائية حتى يقال بانفكاكها عن بعض الموارد وكأنها نشأت من تتبع جزئيات فنُقض عليها كما ينقض على الاستقراء.

٢ـ الطريق الثاني: قالوا بقياس استثنائي مفاده أنه لو اتحدت العلة مع المعلول في الزمان والوجود للزم اتحاد الثابت والمتغير والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيانه أن الواجب ثابت وبعض معلولاته متغيرة، فالقول بأن العلة مع معلولها قول بتغير العلة لأن ما هو معها متغير.

أما بالنسبة للإشكال الأول فقد استشهدوا بانفكاك بعض المعلولات عن عللها وعددوا منها موارد ثلاثة: انفكاك البناء عن البنّاء، والولد عن والده والسخونة عن النار.

والشيخ أجاب عن ذلك بجواب واحد وهو أن قول الحكماء بعدم انفكاك العلة عن معلولها يقصد بها العلة الحقيقية لا العلة الإعدادية، أو فقل المقصود من قول الحكماء أن العلة مع معلولها في الوجود دائمًا يقصد به العلة بالذات لا العلة بالعرض.

والمقصود من العلة بالذات تلك التي يصدر عنها المعلول وتبق معه حدوثًا وبقاء ومصداقها العلل المجردة التي هي علل الوجود والعلل المادية التي هي علل الحركة، ولذا يقال إن فواعل الحركة في العالم المادي على وزان فواعل الوجود في المجردات، بخلاف العلة بالعرض التي لا تقتضي معلولها، وهي عبارة عن العلل التي تهيّئ الأرضية لصدور المعلول دون صدور المعلول عنها، ولذا لم يشترطوا السنخية بين العلل الإعدادية والمعلول، لأنها ليست بعلل حقيقية، ومصاديق العلل بالعرض هي التي توفر شرطًا لوجود المعلول ككون البذرة في التربة حتى تستعد لاستقبال صورة الشجرية أو ترفع مانعًا لذلك كالطبيب الذي يرفع موانع الصحة للمريض، وسمّيت معدّة لأنها تعدّ المعلول لاستقبال الإفاضة من العلة الحقيقية.

وبعد وضوح هذه الأمور، نأتي إلى الموارد الثلاثة التي طرحها المتكلمون:

فأما البنّاء فهو علّة بالذات للحركة ـ حركة الأحجار مثلًا ـ وسكون يد البنّاء وانتهاء الحركة علة لانتهاء الحركة، ولكن انتهاء الحركة علة معدة لاجتماع الأحجار الذي يكون بدوره علة لحصول الشكل الخاص للبناء، والاجتماع بين الأحجار معلول لنفس الطبيعة النوعية للأحجار، فاستقرار حجر فوق حجر إنما ينشأ من الصورة النوعية للحجر التي تميل إلى مركز الأرض، وفي النتيجة إن اجتماع الأحجار معلول للطبائع الموجودة فيها وهذا الاجتماع هو الذي يؤدي إلى الشكل الخاص للبناء، أو فقل إن اجتماع الأحجار علة تامة لحصول الشكل، ومادامت الأحجار مجتمعة فالشكل الخاص للبناء محفوظ، فيثبت بذلك أن علة الشكل الخاص للبناء ليس البنّاء ـ الذي هو علة الحركة ـ بل اجتماع الأحجار وهي مع معلولها ـ الذي هو البناء ـ بحيث لو افترقت الأحجار لم يبق البناء.

وبعبارة جامعة: إن حركة يد البنّاء علة حقيقية لحركة الأحجار وهما معًا غير منفكين، واجتماع الأحجار علة حقيقية للبناء وهما معان، وليس البنّاء علة للبناء، فما أخذ علة حقيقية في توهم المتكلمين ليس كذلك.

والكلام هو الكلام في مورد الابن والأب، حيث يقال إن الأب علة حقيقية لحركة المني إلى الرحم، وهذه علة حقيقية ومعلولها معها، ثم إذا انتهى المني إلى الرحم لا دخل للأب في معلولية الجنين والابن بعد ذلك، بل هو معلول للعلل المفارقة كما أثبت في محله.

وكذلك النار والسخونة، حيث إن النار علة حقيقية للحرارة وليست علة للتسخين حقيقة، إذ التسخين الذي هو انتقال الحرارة إلى الماء مثلًا معلول

للعقل الفعال الذي يفيض السخونة عليه بتوسط حرارة النار، فالنار علة معدة في تسخين الماء.

الأمر الثاني: في رد الإشكال الثاني مما استشكله المتكلمون

قال الشيخ «وإذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بأن العلل متناهية، فإنما نشير إلى هذه العلل ولا نمنع أن تكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية، بعضها قبل بعض، بل ذلك واجب ضرورة، لأن كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا، وعلته ما كان أيضًا وجب. فوجب في الأمور الجزئية، أن تكون الأمور المتقدمة التي بها تجب في العلل الموجودة بالفعل، أن تصير عللا لها بالفعل أمورًا بلا نهاية، ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة.

ولكن الإشكال هاهنا في شيء، وهو أن هذه التي بلا نهاية لا يخلو إما أن يوجد كل واحد منها آنا فتتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال، وإما أن يبقى زمانًا فيجب أن يكون إيجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه، ويكون المعنى الموجب لإيجابها أيضا معها في ذلك الزمان، ويكون الكلام في إيجاب إيجابها كالكلام فيه، وتحصل علل بلا نهاية معًا.

وهذا هو الذي نحن في منعه فنقول: إنه لولا الحركة لوجب هذا الإشكال، إلا أن الحركة تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن يشافعه ويماسه، بل كذلك على الاتصال، فتكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما، وتلك النسبة تكون علتها الحركة أو شريكة علتها والتي بها العلة علة بالفعل الحركة، فتكون حينئذ العلة لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة

في آن واحـد، فباضطـرار إذن تكـون العلة الحافظة أو المشـاركة لنظام هذه العلل التي بسـببها تنحل الإشـكالات هو الحركة، و سـنوضح ذلـك في موضعه إيضاحا أشـفى مـن هـذا. فقد بان ووضـح أن العلـل الذاتية للشـيء التي بهـا وجود ذات الشـيء بالفعـل يجـب أن تكـون معه لا متقدمـة في الوجـود تقدمًا يكـون زواله مـع حدوث المعلـول، وأن هذا إنما يجـوز في علل غير ذاتية أو غيـر قريبة، والعلل غيـر الذاتيـة أو الغير القريبـة لا يمنع ذهابهـا إلى غير النهاية بـل يوجبه.»

■ **الشرح**

هنا يشـرع الشـيخ في دفع الطريق الثاني الذي سلكه المتكلمون لإبطال معية العلـة والمعلـول، وقد تبيّن الإشـكال مما سـبق وحاصلـه أن المعية المذكـورة يلزم منهـا كـون الثابت وهو المبـدأ الأول متغيـرًا لأن معلولاته متغيرة في عـالم الطبيعة وهـو معها بحسـب الفـرض، أو يلزم ثبات المتغيـرات الطبيعيـة، وكلاهما باطل.

وفي الجواب لا بد من تقديم مقدمة وهي أن قولنا بأن سلسـلة العلل لا بد وأن تكون متناهية فالمقصود هو العلل الحقيقية لا العلل بالعرض، فأما علل الحوادث والتي هي علل بالعرض فليست فيجب أن تكون لا متناهية ولا يجري عليها حكم العلل الحقيقية من استحالة اللاتناهي، وذلك لأن علة الحادث حادثة وهذه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص، وهذا سـر ما يسـتبطنه قول الحكماء من كفاية القول بحدوث أمر واحد حتى يقال أن العالم قديم زمانًا ولا أول له من هذه الجهة.

إذا تبيّن هذا، نقول في بيان الإشكال:

إن العلـل العرضيـة اللامتناهية إمـا أن تكون كل علة حادثـة حاصلة في آن غير الآن الآخر، وإما أن تكون كل واحدة منها في زمان على نحو الاتصال، والأول

محـال لمـا ثبـت في الطبيعيـات من بطـلان تتالي الآنـات لأن الآن طـرف الزمان فلا بـد مـن أجل حصـول التمايـز بـين آن وآن أن يفصـل بينهما زمـان متصل وهو خلاف الفرض.

فبـقي أن تكـون كل علـة في زمـان، بحيث تكـون العلة في زمـان ممتد ينقضي فتـأتي بعدهـا علـة أخرى وهكـذا، ثم إن هذه العلـل إما عرضيـة أو طولية، فأما بالنسـبة الحـوادث العرضيـة الـتي هي ممكنـة، وقد ثبـت أن الشـيء ما لم يجب لا يوجـد فلا بـد أن يكون موجدها الذي هـو علة حقيقية معهـا في زمانها، وأما الحوادث الطولية يلزمه أن تجتمع العلل في زمان واحد لأن علة الحادث الأول معه وهذا الحادث علة لحادث ثان فيجتمع معه وهكذا سـائر الحوادث في السلسـلة الطوليـة للحـوادث، فتكـون العلل الـتي توجب المعلـول الحـادث حادثة معه، وعندئـذ تكون العلل اللامتناهية حاصلة في زمان واحد وهو التسلسـل المحال.

والجـواب عـن ذلـك، أنه لولا الحركـة لثبت الإشـكال بلا إشـكال، وذلك أن ربـط الثابـت بالمتغيـر يقتضـي وجـود شيء بينهما ثابـت من وجـه ومتغير من وجـه، وذلـك بأن التغيـر ذاتي لـه، وليس هـي إلا الحركة، نعـم إن أصل الحركة معلـول إلا أن التجدد ذاتي للحركة، وبتعبيـر آخر إن الثابت خلق المتغير لا خلق الشـيء ثم غيّره ليلزم تغيّـر الثابت.

وعليـه إن علـة الحوادث المتغيرة هي الحركة التي أُبدعـت إبداعًا من الثابت، وإن شـئت قلـت إن المبـدأ خالق الحركة وأمـا الحوادث الجزئيـة المتجددة كزيد الذي خلق في هذه السـنة وهـذا اليوم فمعلول للحركة لا للمبدأ مباشـرة.

وبعبـارة أخرى، إن المبدأ المفيض إنما يعطي وجود الحركة السـرمدية بالإبداع والـتي تكـون من هذه الجهة ثابتة ومرتبطة بعلتها ومعه، إلا أن هذه الحركة الذاتية

تكـون منشـأ لـكل الحـوادث الجزئية المتغيـرة، فليس المبـدأ المفـارق هو الذي يوجد الأشـياء بالتدريج حتى يلزم تغيره، إذ جميع المتجددات من حيث حدوثها معلولة الحركة السرمدية.

الأمر الثالث: الحدوث الدهري

قال الشـيخ «و إذ قد تقرر هذا، فإذا كان شيء من الأشـياء لذاته سـببًا لوجود شيء آخـر دائمًا كان سـببا لـه دائمًا ما دامت ذاتـه موجودة. فـإن كان دائم الوجود كان معلولـه دائم الوجـود، فيكـون مثـل هـذا مـن العلـل أولى بالعليـة لأنه يمنع مطلـق العـدم للشـيء فهو الذي يعطـي الوجود التام للشـيء. فهـذا هو المعنى الـذي يسـمى إبداعا عنـد الحكماء و هو تأييس الشـيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلـول في نفسـه أن يكـون «ليس» ويكـون له عـن علته أن يكـون «أيس». والذي يكون للشـيء في نفسـه أقدم عند الذهن بالـذات لا في الزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول «أيسا» بعد «ليس» بعدية بالذات.

فـإن أطلق اسـم المحـدث على كل مـا له «أيس» بعـد «ليـس» و إن لم تكن بعديـة بالزمان كان كل معلـول محدثًا، و إن لم يطلق، بل كان شـرط المحدث أن يوجـد زمان و وقت كان قبله فبطل لمجيئه بعـده، فتكون بعديته بعدية لا تكون مـع القبليـة موجـودة، بل تكـون ممايزة لهـا في الوجـود، لأنهـا زمانيـة. فلا يكون كل معلـول محدثـًا، بـل المعلـول الذي سـبق وجوده زمان سـبق وجـوده لا محالة حركة و تغير كما علمت، و نحن لا نناقش في الأسماء.

ثم المحـدث بالمعنى الذي لا يسـتوجب الزمان لا يخلو إمـا أن يكون وجوده بعد «ليـس» مطلـق، أو يكون وجـوده بعد «ليس» غيـر مطلق بل بعد عـدم مقابل

خــاص في مــادة موجــودة على مــا عرفته. فــإن كان وجــوده بعد «ليــس» مطلق كان صــدوره عــن العلــة، ذلــك الصــدور إبداعًــا، ويكــون أفضل أنحــاء إعطاء الوجــود، لأن العــدم يكون قد منع البتة، وســلط عليــه الوجود، ولــو مكن العدم تمكينــا فســبق الوجــود كان تكوينــه ممتنعًــا إلا عن مــادة، وكان ســلطان الإيجاد، أعني وجود الشيء من الشيء ضعيفا قصيرًا مستأنفا.

ومــن النــاس مــن لا يجعل كل مــا هــذا صفته مبدعــا، بــل يقــول، إذا توهمنا شــيئا وجــد عن علة أولى بتوســط علة وســطى فاعلية، و إن لم يكــن عن مادة، و لاكان لعدمه ســلطان، و لكن كان وجوده عن العلــة الأولى الحقيقية بعد وجود آخــر انســاق إليه، فليس تأييســه عــن «ليس» مطلقــا، بل عن «أيــس» و إن لم يكــن ماديــا. ومن الناس مــن يجعل الإبداع لــكل وجود صوري كيــف كان، وأما المــادي، و إن لم تكــن المادة ســبقت فيخص نســبته إلى العلة باســم التكوين.

ونحــن لا نناقــش في هــذه الأسماء البتــة بعد أن تحصــل المعاني متميــزة، فنجد بعضهــا لــه وجود عن علــة دومًا بــلا مــادة، و بعضها بمــادة، وبعضها بواســطة، وبعضها بغير واســطة، ويحســن أن يســمى كل مــا لم يوجد عن مادة ســابقة غير متكون بل مبدعًا، وأن نجعل أفضل ما يسمى مبدعًا ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك.»

■ الشرح

إذا تبيّن ما تقدم ظهر أن المعلول مع العلة التامة دائمًا، سواء أكانت العلة إلهية مفارقة كالعقل الأول أم كانت علة مادية، وبتبعه يبقى المعلول ببقاء علته أو يزول بحســب حــال علته، ومن هنا يطرح الشــيخ قضية الحــدوث الدهري بعد أن نفى

ملاك الحدوث الزماني للعلية وبعد أن بيّن الحدوث الذاتي يشرع ببيان الحدوث الدهري بحسب بيانه الخاص.

يقول الشيخ إن الممكن في ذاته «ليس» و بغيره «أيس»، وما بالذات متقدم على ما بالغير فعدم المعلول عندئذ متقدم على وجوده، أي ليسه متقدم على أيسه، وهذا يحقق ملاك معنى الحدوث، إذ إن الحدوث هو مسبوقية العدم بالوجود من حيث معناه اللغوي والاصطلاحي، فإن كان العدم المسبوق هو العدم الزماني كان الحدوث زمانيًا وأما ههنا فالعدم المتقدم هو العدم الذاتي المتقدم على الوجود بالغير ويسمى بالاصطلاح الحدوث الدهري، وهذا ما أشار إليه بقوله «فإن أطلق اسم المحدث على كل ما له «أيس» بعد «ليس» و إن لم تكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثًا».

ببيان آخر، إن الممكن بذاته لا يستحق الوجود وهذا هو المراد من قولنا «ليس»، وأما بالنظر إلى كونه له علة فهو بغيره أي موجود بسبب العلة، وهذا معنى الأيس، ثم إن ما للمكن بالذات متقدم على ما له بغيره وهذه مقدمة بديهية، فعندئذ يصبح عدم المعلول متقدمًا على وجوده، فيقال إنه لم يكن موجودًا ثم صار موجودًا لا باعتبار الزمان بل بالتحليل العقلي.

قوله «فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية» يريد به أن العلة التي تكون مفيضة للمعلول من الأزل والذي لا ينفك عنها معلولها دائمًا أولى بالعلية من المكوّن والمحدث الذي يوجد بعد سبق عدم إيجاد منه للعلة.

قوله «فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعا عند الحكماء و هو تأييس الشيء بعد ليس مطلق» يريد به أن الإبداع هو دوام علية العلة للمعلول الذي لم يسبق عدمه على وجوده زمانًا.

الملا صدر في هذا المورد بعد أن قرر ما ذكره الشيخ يذكر أن التقدم للماهية على الوجود إنما هو في مقام الذهن والتصور لا في مقام الخارج وإلا فإن الأمر بالخارج على العكس من ذلك إذ الوجود أولًا ثم ينتزع منه الماهية، فالتقدم الذهني للماهية لا يثبت التقدم الواقعي لها على الوجود، وذلك لأمرين:

١ـ لأنس الذهن بالماهية أكثر من الوجود ولذلك يكون التقدم في الذهن من حظ الماهية.

٢ـ لأن أي شيء إذا أعتبر من حيث هو هو يكون ما له بذاته متقدمًا على ما له بغيره، فإن نظرنا للماهية من حيث هي هي تكون متقدمة على وجودها الذي هو لها بالغير، ولا تعدو هذه القضية الذهن.

قال «أن ماهية الشيء و إن كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل أن يلاحظها و يعتبر لها أحوالا فإذا لوحظت الماهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فأول حالاتها الإمكان و بعده الحاجة إلى العلة في الوجود أو العدم و بعدها مرتبة وجوبها بإيجاب العلة إياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود و جميع هذه الحالات إنما يكون إذا كان المنظور إليه هي الماهية لا نفس الوجود فالوجود هو الأصل في اعتبار الذهن و لها التقدم فيه على الوجود».[1]

أقول: هذا الكلام ليس بصحيح، إذ إننا مع تسليمنا بالأنس الذهني للماهيات وكذا باعتبار العقل الماهية من حيث هي وأنه متقدم على أي اعتبار

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 2. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٢٣١.

آخـر لها بغيرها، إلا أنه لا يؤدي المطلوب لأن حكم العقل عندئذ سـيكون حكمًا وهميًا فرضيًا بل سـيكون سفسـطة لأننا عندئذ سيكون حكم العقل غير مطابق للواقـع، ويرجـع كلامه بالدقـة إلى عدم مراعاة مراتب نفس الأمـر، إذ إن أحكام العقل ليسـت وهمية فرضية حـتى تخالف نفس الأمر، بل هـي مرتبة من مراتبه، فالتحليـل العقلي الذي يحكم بأسـبقية الجزء على الكل مثلًا أو بأسـبقية الماهية على الوجود ليسـت إلا أمـورًا نفس أمرية ولا يخالفها الواقع وإلا لزم السفسـطة.

وإن شـئت قلت إن التقدم والتأخر الحاصل في الذهن ليس لأسـبقية إدراكه الزمـاني، بـل لأمر برهـاني حقيقي، فإن الإنسـان يـدرك الأعـراض لكن لا يحكم العقـل بأسـبقية الأعـراض على الجواهـر، فليس حكـم التقدم والتأخر بسـبب «أول مـدرك» و «ثـاني مدرك» بل لأمـر برهاني تحليلي لـدى العقل.

ويضيـف صـدر المتألهـين أننـا نقبـل الجواب الـذي ذكـره الحكماء المشـاء فيمـا يخـص ربـط الثابت بالمتغيـر لكن يبـق شيء وهو أن الحـالات الطارئة في الحركـة نفسـها ما علتهـا؟ فإن هـذه الأمور إما ذاتيـة وإما عرضيـة، وعلى القول بعرضيتها يرجع الكلام نفسـه في الإشكال إذ كل عرضي معلل فلا ينقطع السؤال عـن علتهـا وأنها متغيرة لأن الثابت من حيث هو ثابت لا يوجد المتغير من حيث هـو متغيـر، وإن كانت علتها أمرًا ذاتيًا فهو الصحيـح ولكنه لا يكون إلا بناء على الحركة الجوهرية، فيقال إن الواجب خلق الجسم الطبيعي متحرك في ذاته.

قـال «أن الحركـة أمـر نسـبي ليس لهـا بالذات حـدوث و لا قـدم إلا بتبعية مـا أضيفـت هي إليـه إذ معناها كمـا عرفها المحققـون به هو خروج الشـيء من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو شيئا فشيئا أو لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي مـن القـوة إلى الفعـل هو وجود قسـم مـن المقولة الـتي فيها الحركـة و أما نفس

الحركة فهي أمر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث تدريجي».[1]

ثم قال «فالحق الحقيق بالإذعان و التصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول الدهماء و خرست في بيانه السنن الفصحاء ما ألهمني الله به و أوتينا من الحكمة بفضل ربي هو أن الأمر المتجدد الذات في الهوية هو نحو الوجود الطبيعية الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله و صورة مفارقة في العالم الرباني و لها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة و الاستعداد و لنا على تجدد الطبيعية المادية السارية بأشخاصها في جميع الأجرام و المواد براهين كثيرة و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث فقد يكون للوجود نعت و صفة لا يكون للماهية كما في الأشد و الأضعف فإن الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها إلا بصفات عارضة لهوياتها و إن كانت زائدة لماهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون إلا متدرج الحصول».[2]

والجواب على ما ذكره أن الكلام الذي ذكره في الجوهر يأتي في العرض، فإن المشاء يقولون بأن العقل أبدع الفلك الأول محدد الجهات وأبدع الحركة العرضية معه، وهذا العرض سيّال بذاته، فنحن نقبل ضرورة كون الحركة ذاتية

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 2. تهران - ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٢٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

ولكنهـا ذاتية للعرض المبدع مع الجوهر لا أنها ذاتية لنفس الجوهر، نعم بناء على مـا يتبناه صـدر المتألهين من كون العرض من شـؤونات الجوهـر يرجع الأمر إلى ضـرورة كـون الحركـة ذاتيـة للجوهـر، إلا أن كـون العـرض كذلك غيـر صحيح إذ إن العـرض عـلى التحقيـق مباين للجوهـر، فالجوهر ثابـت في ذاته والعرض متحرك في ذاته.

وكيف كان، فإن الشـيخ بعد أن ذكر للحدوث بمعنى سـبق العدم الذاتي على الوجـود ينتهـي إلى أن كل ما في دار الإمكان يكون محدثًـا، وأما إن كان الحدوث مختصًـا بمسـبوقية العـدم الزمـان فلا يكـون كل مـا في عـالم الإمـكان حـادث لوجود المفارقات العقلية التي هي قديمة بحسب الزمان.

ثم إن المبدع وهو المحدث الذي لا يستوجب الزمان ينقسم إلى مسبوق بليسٍ مطلـق كالمفارقـات العقلية ومسـبوق بليسٍ مادي بحسـب المرتبـة العقلية وهي الفلكيـات، بمعنى أن مادتـه متقدمة على صورته بحسـب التحليل العقلي ضرورة تقدم المحل على الحال، وإن شـئت إن الفلكيات مبدعات مادية غير مسـبوقة بعدم زماني.

وبعبـارة أخـرى، إن العـدم المطلـق يكون سـابقًا عـلى كل الممكنـات وبهذا الاعتبـار يكون كل عالم الإمكان حادثًـا، وأما العدم الخاص بالمادة فعلى نحوين، إما عدم زماني بمعنى مسـبوقية الحادث بالمادة والمدة وهي العنصريات الطبيعية، وإمـا عدم غير مسـبوق بمـدة وإن كان مسـبوقًا بمادة بحسـب التحليـل العقلي لسبق المحل على الحال وهي الفلكيات.

قولـه «ومـن الناس من لا يجعل كل مـا هذا صفته مبدعـا» يريد أن بعضهم يذكـر أن الإبداع مختـص بالعقل الأول الذي صدر بـلا شيء قبله أي عن ليس

مطلق، وبعضهم جعله مختصًا بالمفارقات والتي صدرت بلا واسطة غير مفارقة، بخلاف الفلكيات فإنما صدرت بتوسط العقل الأول والمادة فلا تكون مبدعة، والشيخ بعد أن يوحي كلامه بأنه لا مشاحة في الاصطلاح يذكر أن المبدعات متفاوتة بالشرف، وأن أفضل أنواع المبدعات هي المفارقات ولا بأس بجعل الأفلاك مبدعة ولكن دون العقول.

وبه يظهر أن الشيخ يقسم الأشياء الممكنة إلى مبدعات ومكونات، والمكونات هي العنصريات فقط، وأما المبدعات فتشمل الفلكيات والمفارقات، بخلاف بعضهم الذي فصّل فقال إن غير المسبوق بمادة ولا مدة يسمة مبدعًا وأما ما هو مسبوق بمادة دون مدة ـ وهي الفلكيات ـ فتسمى المخترعات، وأما المسبوقة بالمادة والمدة فهي المكونات والتكوينيات ولعل هذا التقسيم هو الأفضل حيث يفصل المفارقات عن الفلكيات التي هي ماديات على أي حال.

الأمر الرابع: في تقسيم الفواعل إلى مادية وغيرها

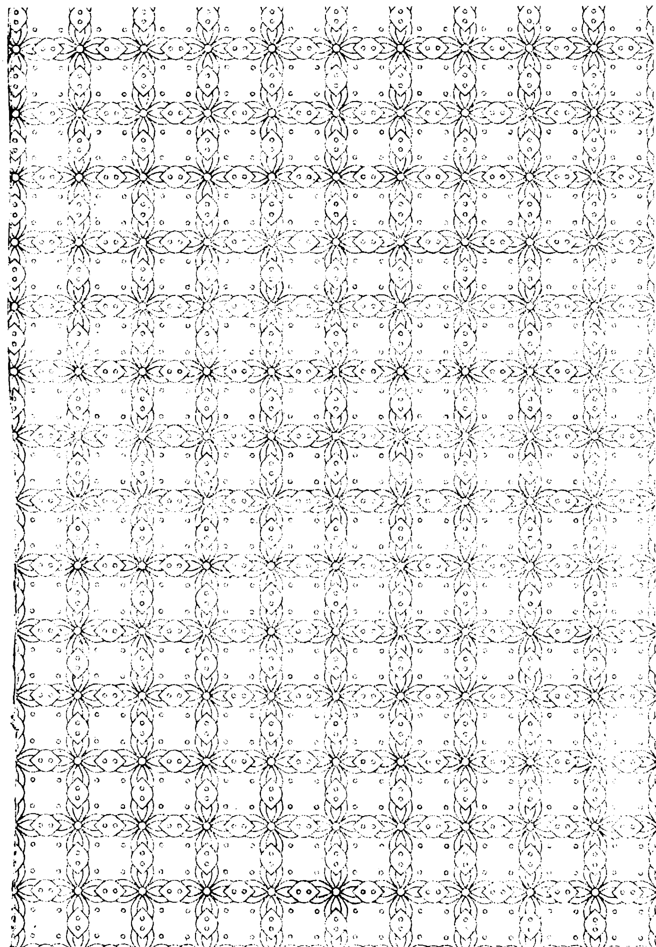
قال الشيخ «ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول: أما الفاعل الذي يعرض له أن يكون فاعلا فلا بد له من مادة يفعل فيها، لأن كل حادث، كما علمت، يحتاج إلى مادة فربما فعل دفعة، وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة، وإذا قال الطبيعيون للفاعل، مبدأ الحركة، عنوا به الحركات الأربع، وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة. وقد يكون الفاعل بذاته فاعلًا، وقد يكون بقوة، فالذي بذاته، فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل، فكان يصدر عنها ما يصدر لأنها حرارة فقط، وأما الفاعل بقوة، فمثل النار بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر أصناف القوى.»

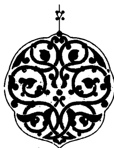
■ **الشرح**

يذكر الشـيخ ههنا أن الفاعل الذي يعرض له أن يكون فاعلًا بعد أن لم يكن فاعـلًا فهـو فاعـل مادي لا إلهـي، وذلك لأنـه كان فاعـلًا بالقوة والقـوة مجامعة للمادة، فلا يكون الفاعل الذي لم يفعل ثم فعل مجردًا.

وهـذا الفاعـل المـادي ربما فعل بشـكل دفعـي كالتماس أو الاتصـال الذي يكـون دفعـةً، وربما فعل بشـكل تدريجي كالحـركات الطبيعية الأخـرى، فيكون الفاعـل عـلى ذلـك مبـدأ الحركـة أي محـرّكًا ومعطي الحركـة لا معطـي الوجود، والحـركات عند الطبيعيـين أربعة هي الحركة كميـة والكيفية والوضعيـة والأينية، وقد اضاف بعضهم إليها خطأً الكون والفسـاد، والحال أن الكون والفسـاد دفعي لا تدريجـي لأنـه عبـارة عـن زوال صورة ومجـيء صورة أخـرى للمـادة ولا يمكن أن يكون بالتدريج للزوم كون المادة زمانًا ما بلا صورة.

ثم إن الفاعـل قـد يكـون فاعـلًا بذاتـه كالتسـخين للحـرارة، أو بغيـره كالنار بالنسـبة للتسخين حيث إنها تسخن بتوسـط الحرارة لا بذاتها، وكالنفس الفعّالة بقواها النفسانية لا بذاتها.





[الفصل الثالث] (ج)
فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

الأمر الأول: في تقسيم المعلولات الطبيعية من حيث مسانختها لماهية عللها

قال الشيخ «نقول إنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجودا أفاده مثل نفسه، فربما أفاد وجودًا مثل نفسه وربما أفاد وجودًا، لا مثل نفسه، كالنار تسوّد، أو كالحرارة تسخن، والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه، فإن المشهور أنه أولى و أقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره، وليس هذا المشهور ببين ولا بحق من كل وجه، إلا أن يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيده من المستفيد.

ولنعد من رأس فنقول: إن العلل لا تخلو إما أن تكون عللا للمعلولات في نحو وجود أنفسها، و إما أن تكون عللا للمعلولات في وجود آخر، مثال الأول:

تسخين النار، و مثال الثاني: تسخين الحركة، وحدوث التخلخل من الحرارة، وأشياء كثيرة مشابهة لذلك.»

■ الشرح

يريد الشيخ في هذا الفصل الكلام حول خصوص الفواعل الطبيعية، ويذكر أن هذه الفواعل ليس بالضرورة أن يكون معلولها مثلها في الماهية، بل قد يتفق أن يكون المعلول في ماهيته عين ماهية علته كما في النار التي تفعل نارًا مثلها، وقد يكون الأمر غير ذلك بأن يكون المعلول ماهية غير ماهية علته كتسويد النار للجدار، فالسواد ماهية عرضية مغايرة لماهية النار، وكالحركة التي تفعل الحرارة بالاحتكاك مثلًا، وبعبارة أخرى إن بعض المعلولات في عالم الطبيعة قد تكون مسانخة لعللها في الماهية وبعض آخر قد لا يكون كذلك.

قوله «فربما أفاد وجودًا مثل نفسه وربما أفاد وجودًا، لا مثل نفسه، كالنار تسوّد، أو كالحرارة تسخن» لف ونشر مشوش غير مرتب، فتسخين الحرارة مثال للفاعل الذي يسانخ المعلول في الماهية التي هي التسخين والنار مثال للعلة التي لا تسانخ معلولها في الماهية التي هي التسويد.

ثم إن الفاعل المسانخ لمعلوله في الماهية هو أقوى من معلوله الذي يشاركه في الماهية، هذا هو المشهور بين الحكماء، ومثاله أن الحرارة التي تفعل التسخين، تكون السخونة أضعف من نفس الحرارة التي أفادتها وإن كانا في الماهية متشاركين، وذلك لأن العلة أولى من معلولها.

إلا أن الشيخ يشكك في هذا الأمر ويعتبر أنه لا بيّن ولا مبيّن، فيمكن أن يكون المعلول مساويًا لعلته الطبيعية إلا في العلل الإلهية التي خلقت نفس

الطبيعة، والسـر في ذلك أن الفواعـل الطبيعية تكون في الحقيقة معدات لإفاضة الصـور مـن الفواعـل غيـر الطبيعية فلا يجـري فيهـا أن المفيد لا بـد وأن يكون أولى بالمفاد من المستفيد.

الأمر الثاني: في العلل التي تسانخ معلولاتها في الماهية

قـال الشـيخ «ولنتكلـم على العلـل و المعلـولات التي تناسـب الوجـه الأول. و لنـورد الأقسـام التي قد يظن في الظاهر أنها أقسـامه، فنقـول: قد يظن في الوجه الأول أنـه قد يكـون المعلول في كثير منـه أنقص وجودًا من العلـة في ذلك المعنى، إن كان ذلـك المعـنى يقبل الأشـد والأنقـص مثل الماء إذا تسـخن عن النـار، وقد يكـون في ظاهـر النظر مثله أيضًـا، قبل ذلـك أو لم يقبل، مثل النـار فإنها يعتقد فيهـا، في الظاهر، أنها تحيل غيرها مثل نفسـها نارا في الظاهر فيكون مسـاويًا لها في صـورة الناريـة، لأن تلك الصورة لا تقبـل الأزيد والأقل، ومسـاويا له في العرض اللازم من السـخونة المحسوسـة إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المسـاوية لصورته وعنه أيضًا، والمادة مساوية في التهيؤ.

وأمـا كـون المعلـول أزيـد في المعـنى الـذي هـو مـن العلة، فهـو الـذي يرى أنـه لا يمكـن البتـة ولا يوجـد في الأشـياء المظنونـة علـلا و معلـولات، لأن تلـك الزيـادة لا يجـوز أن يكـون حدوثهـا بذاتهـا، ولا يجـوز أن يكـون حدوثهـا لزيـادة اسـتعداد المـادة، حـتى يكون قـد أوجب ذلك خـروج الشـيء إلى الفعـل بذاته، فـإن الاسـتعداد ليس سـببا للإيجـاد، فإن جعل سـببها العلـة والأثر الـذي وجد عـن العلـة معًا، فتلـك الزيادة تكـون معلولة أمريـن لا معلولة أمـر واحد، و هما مجموعـين يكونـان أكثـر و أزيـد مـن المعلول الـذي هـو الزيادة.

فإن سلمنا هذه الظنون إلى أن نستبين حالها، ساغ لنا أن نقول: إنه إذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فإنه يكون للعلة، بما هي علة، التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى. والتقدم الذاتي، الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى، غير موجود للثاني، فيكون ذلك المعنى مساويا للأول إذا أخذ بحسب وجوده وأحواله التي له من جهة وجوده أقدم منه للآخر. فيزول إذن مطلق المساواة، لأن المساواة تبق في الحد، وهما من جهة ما هما ذلك الحد متساويان، وليس أحدهما علةً ولا معلولًا.

فأما من جهة ما أحدهما علة و الآخر معلول فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحد لأحدهما أولى، إذ كان له أولًا لا من الثاني ولم يكن الثاني إلا منه. فظاهر من هذا أن هذا المعنى إذا كان نفس الوجود لم يمكن أن يتساويا فيه البتة إذ كان إنما يمكن أن يساويه باعتبار الحد و يفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود. والآن فإن استحقاق الوجود هو من جنس استحقاق الحد بعينه، إذ قد أخذ هذا المعنى نفس الوجود، فبين أنه لا يمكن أن يساويه إذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء.»

■ **الشرح**

يذكر الشيخ ههنا أحكام المعلولات المماثلة لعللها في الماهية، فيذكر ما حاصله أن هذه المعلولات قد تكون أنقص من عللها وقد لا تكون كذلك، ومثال الأول حرارة النار التي تكون أشد من حرارة الماء المسخن بحرارتها، ومثال الثاني في الأشياء التي لا تقبل الشدة والضعف كالنار التي تشعل نارًا، فالنار الثانية المعلولة للنار الأولى مساوية لها في الماهية والقوة، لتساويهما في الصورة

النارية والمادة القابلة، وهذا ما اشار إليه بقوله «إذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه أيضًا، والمادة مساوية في التهيؤ».

هذا كله فيما إذا كان المعلول مساويًا أو أنقص من العلة، وأما في فرض كون المعلول أزيد من العلة فيظهر أنه لا يمكن ذلك، وذلك لأن الزيادة لا مرجح لها لأنها لو فرضت فهي حادثة وتحتاج إلى علة، وحيث إنها غير موجودة في العلة لا تتحقق، ولا يقال إن الزيادة حاصلة بسبب زيادة استعداد في المادة وذلك لأنه يقال إن نفس الاستعداد ليس سببا في الحدوث، والمادة قابلة غير واجدة.

أما إن قلت إن الزيادة معلولة للمركب من الفاعل وأثر الفاعل أي إن النار أفادت نارًا ومجموع المفيد والمفاد أفاد نارًا ثالثة أقوى من العلة والأثر، بحيث يكون مجموعهما موجبًا للزيادة، فإنه يقال إن ذلك خروج عن محل النزاع لأن الكلام في العلة الواحدة لا المركبة، أي إن الكلام عن العلة الواحدة في الأثر الواحد.

هذا، والشيخ يستأنف فيقول إننا في الحالة التي يكون المعلول مماثلًا للعلة في الماهية كالنار التي تنشئ نارًا أخرى، أيضًا قد يقال بعدم التساوي، وذلك أن التساوي وإن سُلّم فإنه يسلّم في الحد ومعناهما، ولكن لا نسلّم التساوي في الوجود بين النار التي هي علة والنار التي هي معلول، بل النار العلة متقدمة على النار المعلولة، وليست هذه بأولوية ذاتية ولكنها تقدم بالزمان، كتقدم الأب على الابن مع تشاركهما في الماهية الإنسانية، وهو التشكيك المفهومي الذي يكون في المعنى من حيث هو موجود لا من حيث نفس المعنى، وعليه لا يمكن التساوي بين العلة والمعلول من جميع الحيثيات، وهذا مراده من قوله «إنه إذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فإنه يكون للعلة، بما هي علة،

التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى.» والتقدم الذاتي ههنا يراد به التقدم الزماني، وفي العبارة تسامح في استخدام هذا المصطلح - أي التقدم الذاتي - .

قوله «والتقدم الذاتي، الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى، غير موجود للثاني» يريد به أن التقدم الزماني الذي للعلة صفة هي التقدم الزماني بالوجود غير موجود في المعلول المساوي له في الماهية.

قوله «فأما من جهة ما أحدهما علة و الآخر معلول فواضح أن اعتبار وجود ذلك الحد لأحدهما أولى، إذ كان له أولا لا من الثاني و لم يكن الثاني إلا منه» يريد به أن الأولوية التي تقال على العلة المساوية للمعلول في الماهية هي لأن العلة كان وجودها سابقًا على المعلول ولم يكن للمعلول دخالة في وجودها بخلاف المعلول الذي لم يكن وجوده إلا منها.

قوله «فإن استحقاق الوجود هو من جنس استحقاق الحد بعينه، إذ قد أخذ هذا المعنى نفس الوجود» ههنا نقطة لا بد من بيانها، وهي أن الحد قد يطلق ويراد به الحد الماهوي وقد يطلق ويراد به الحد الوجودي، فأما الحد الماهوي فهو الذي يكون بالذاتيات للماهية من حيث هي هي كالحيوان الناطق للإنسان، وأما الحد الوجودي فهو للماهية من حيث هي موجودة وفي هذا الحد يؤخذ الفاعل في الحد، إذ وجود الماهية لا يكون إلا بفاعلها لأنها متوقفة عليه، فالإنسان من حيث هو موجود يؤخذ فيه كونه معلولًا وله علة، وهذا الذي أراده المصنف من هذه العبارة.

■ **تنبيه**

لا بد من التنبيه على قضية ههنا وهي أنه بناء على ما يفيده الحكماء المشاء

فـإن في دار الوجـود هناك علة واحـدة تقتضي الوجود وهـو الواجب تعالى، وما سـواه من الممكنات متساوية النسـبة إلى الوجود والعدم.

وفي عـين هـذا الأمـر تكـون العقـول معطيـة الوجـود عـلى الـدوام، وذلـك لخصوصية ذاتية فيها وهي عدم الاحتياج إلى القابل، فتكون مسـتفيضة للوجود مـن الواجـب دومًا ولـذا تكـون مفيضة بلا مانـع للوجـود أيضًـا، فالوجود على ذلك بالنسـبة للعقل كالحرارة بالنسـبة للنـار، ولذا لا يتوقف إعطـاء الوجود منه إلا على قابلية القابل.

الأمر الثالث: تقسيم آخر للعلة

قال الشـيخ «ولكـن هاهنا تفصيل آخـر بنوع من التحقيق يجـب أن لا نغفله، وهـو أن العلل والمعلولات تنقسـم في أول النظر عند التفكر إلى قسـمين:

قسـم تكون طبـاع المعلول فيـه ونوعيتـه وماهيتـه الذاتية توجـب أن يكون معلـولًا في وجـوده لطبيعة أو لطبائع، فتكـون العلل مخالفة لنوعيتـه، لا محالة، إذ كانـت علـلًا له في نوعـه لا في شـخصه. وإذا كان كذلك لم يكن النوعـان واحدًا، إذ المطلـوب علـة ذلـك النوع، بـل تكون المعلـولات تجب عـن نوع غيـر نوعها، والعلـل يجب عنها نـوع غير نوعها، تكون عللًا للشـيء المعلـول ذاتية بالقياس إلى نوع المعلـول مطلقًا.

وقسـم منه يكـون المعلول ليس معلـول العلـة، والعلة علة المعلـول في نوعه بل في شـخصه.

ولنأخـذ هـذا على ظاهـر مـا يقتضيه الفكـر من التقسـيم، وظاهر مـا يوجد لـه من الأمثلة وعلى سـبيل التوسـع، إلى أن نبـين حقيقة الحـال الواجبة فيه من

نظرنا في السبب المعطي لصورة كل ذي صورة من الأجسام. فمثال الأول كون النفس علة للحركة الاختيارية، و مثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار. والفرق بين الأمرين معلوم، فإن هذه النار ليست علة لتلك النار على أنها علة نوعية النار بل على أنها علة نار ما، فإذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض، وكذلك الأب للابن لا من جهة ما هو أب وذلك ابن، ما من جهة وجود الإنسانية. وهذا القسم يتوهم على وجهين:

أحدهما أن تكون العلة و المعلول مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار.

و الآخر أن لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذي في جوهره الفاعل للضوء هاهنا أو في القمر، و إذ ليس استعداد المادتين فيهما متساويا ولا المادتان من نوع واحد، فبالحري أن لا يتساوى الشخصان في ذلك، أعني هذا الضوء الذي في الشمس و هذا الضوء الحادث عنه، فيكاد لذلك أن لا يكون الضوءان من نوع واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات أن لا يكون أحدهما أنقص والآخر أزيد، على ما علمت في موضعه من صفته، و يكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص و الاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات.

وأما القسم الأول وهو أن يكون الأمران مشتركين في استعداد المادة، فهو أيضًا على قسمين، لأن ذلك الاستعداد إما أن يكون استعدادا في المنفعل تامًا، أو يكون استعدادا ناقصًا. والاستعداد التام أن لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه، كاستعداد الماء المسخن للتبرد لأن فيه نفسه قوة طبيعية ـ كما علمناه في الطبيعيات ـ تعاوق القوة الخارجة في التبريد أو لا تعاوقه، و أما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن، لأن فيه قوة تعاوق

التسخن الذي يحدث فيه من خارج، وتوجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل.
والقسم الأول على أقسام ثلاثة:

فإنه إما أن يكون في المستعد قوة معاونة، تبق و تعين كما في الماء إذا برد عن سخونة.

و إما أن يكون في المستعد قوة مضادة للأمر، إلا أنها تبطل مع وجود الأمر كما في الشعر إذا شاب عن سواد.

و إما أن لا يكون في المستعد و لا واحد من الأمرين لا ضد و لا معين، و لكن عدم الأمر والاستعداد له فقط، مثل حال التفه في قبول الطعم، و عديم الرائحة في قبول الرائحة.

فإن سئلنا عن استعداد الماء لأن يصير نارا أنه من أي الأقسام الخمسة هو، لم يشكل علينا أنه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة و لكن به في المادة ضده.»

▪ الشرح

يذكر الشيخ ههنا تقسيمًا آخر للعلة، والإنصاف أنه التقسيم نفسه لكن بأسلوب آخر، فيذكر أن المعلول إن كان محتاجًا في طبيعته وماهيته إلى طبيعة أخرى وماهية أخرى فمما لا شك فيه أن العلة عندئذ تكون غير المعلول، وبعبارة أخرى لا يمكن أن نفرض كون الإنسان في ماهيته محتاجًا إلى ماهية أخرى وتكون هذه الماهية الأخرى الإنسان، للزوم تقدم المتأخر وتوقف الشيء على نفسه، وأما إن لم يكن الأمر كذلك بل كان شخص الإنسانية وفردها محتاجًا إلى علة أخرى فيجوز أن يكون العلة شخصًا آخر له نفس الماهية

كالابن المحتاج في تشخصه إنسانًا إلى الأب الذي هو شخص إنساني آخر.

ومنه يظهر أن التساوي في الماهية بين العلة والمعلول إنما يكون بين شخص ماهية وشخص عين الماهية لا بين الطبيعة نفسها.

قوله «فمثال الأول كون النفس علة للحركة الاختيارية، و مثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار» يريد التمثيل للقسمين، فيذكر أن النفس علة للحركة الاختيارية في طبيعتها، ولا تتحقق طبيعة الحركة دون النفس، فلذا وجب أن تكون النفس غيرها في الطبيعة، وأما علية نار لنار فليس لأن طبيعة النار علة لطبيعة النار بل من حيث إن شخص هذه النار علة لشخص تلك النار.

نعم، تنقسم العلة التي تسانخ معلولها بالماهية ـ والتي يكون شخصها لا نوعها هو العلة لشخص المعلول ـ إلى قسمين:

١ـ القسم الأول: أن يكون للعلة والمعلول مادة مشتركة الاستعداد، كالنار هذه العلة للنار تلك، حيث إنهما متشاركان بالطبيعة الواحدة والمادة الواحدة، وهذا القسم ينقسم إلى قسمين أيضًا بحسب استعداد المادة في المعلول والقابل:

● إما أن يكون استعداد المادة تامة، كالهواء المبرّد للماء ـ فإنهما مشتركان في المادة لكونهما جسمًا عنصريًا ـ حيث لا معاوق ومضاد من نفس المعلول، فالهواء البارد عندما يبرد الماء الساخن، تعينه نفس طبيعة الماء التي هي باردة بطبعها، فيكون نفس الماء ذات قابلية واستعداد تام لقبول التبريد من الهواء.

وهذا القسم على ثلاثة أقسام:

■ أن يكون للطبيعة معاون يعاونها على حصول الأثر والفعل،

كتبرّد الماء الذي ينشـأ من طبيعته ولكن مع فرض وجود هواء بارد يعاون هذه الطبيعة على حصول التبرّد.

- أن يكـون هناك معـاوق للطبيعة ولكنـه يبطل مع حصول الأثـر، كالشـعر الأسـود الـذي فيه قـوّة مسـوّدة تعاوق الشـيب الذي هو أثـر مضاد للسـواد، ولكن هـذه القوة المسـوّدة تبطل فيصير الشيب الحاصل من القوة المبيّضة بـلا عائق. أو كالماء الذي له اسـتعداد أن يصير نارًا فإن طبيعتـه تقتضـي التبريـد والناريـة أثـر مضـاد ل، ولكن عندما تفسـد الصورة المائية وتـأتي الصورة النارية يصبح بلا معاوق، وإلى هذا أشـار الشـيخ في قوله «فإن سـئلنا عـن اسـتعداد المـاء لأن يصير نـارا أنه من أي الأقسـام الخمسـة هو، لم يشـكل علينا أنه من قسـم المشـاركة في اسـتعداد تام للمـادة و لكن به في المـادة ضده.»
- إمـا أن تخلـو الطبيعـة عـن المعـاون للمعـاوق والمعـاون، كقبـول الهواء للرائحة الطيبة والنتنـة، وقبول الماء للحلاوة والملوحـة، فـكلّا مـن الهواء والمـاء بالقيـاس إلى الطيب والنتانة أو الحلاوة والملوحة في الطبيعة استعداد تام لها على نحو اللابشرطية بلا معاوق ولا معاون على الفرض.

- وإمـا أن يكون اسـتعداد المـادة ناقصًـا، كالنار المسـخنة للماء، حيـث إن طبيعـة الماء مضـادة للتسـخين، فلا يكـون في الماء اسـتعدادًا تامًا للتسـخن مـن النار.

٢ـ القسـم الثـاني: أن يكون للعلـة والمعلول مادتين مختلفتـين، مثل ضوء الشـمس وضوء الذي في الأرض أو القمـر، حيث إن النورين مختلفين لاختلاف موضوعهما الذان هما الشـمس والأرض أو الشمس والقمر، فعندئذ يكون ضوء الشـمس أشد من ضوء القمر والأرض المستضاءة بالشـمس إن قبلنا التشـكيك بالماهيـة كان نوع الضوء واحـدًا ولكنه مشـكك، وأمـا إن لم نقبـل ذلـك ـ كمـا هـو التحقيـق ـ فلا يكونـان نوعًـا واحـدًا، وهـذا ما اشـار إليه في قولـه «فيكاد لذلـك أن لا يكون الضوءان من نوع واحد عند من يشـترط في تسـاوي نوعية الكيفيات أن لا يكـون أحدهمـا أنقص والآخـر أزيد، على ما علمـت في موضعه مـن صفتـه، و يكونـان نوعا واحـدا عند من يـرى المخالفـة بالنقص و الاشتداد مخالفة بالعوارض و التشخصات».

▪ إشكال ودفع

قـال الشـيخ «و لقائـل أن يقـول: إنكم قد تركتم اعتبار قسـم واحـد، و هو أن لا يكـون هناك مشـاركة في المادة أصـلا إذ لا يكون لها مادة. فالجـواب عن هذا أن هنـاك لا يمكن أن يكون اتفاق في النوع البتة، فإنه قد اسـتبان أن الأشـياء المتفقة في النـوع البريئـة عـن المادة أصلا يكـون وجودها عينـا واحدًا، ولا يجـوز أن يقال معـنى الواحد منها عـلى كثيرين.»

▪ الشرح

بعـد أن ذكـر الشـيخ الأقسـام السـابقة يذكـر مـا قـد يستشـكل في المقام، وحاصله أنه قد قام التقسـيم على قسـمة منطقية عقلية وهـي أن العلة والمعلول

إمـا أن يشـتركا في مادة متماثلة أو لا يشـتركان في مادة كذلـك، والحال أن هناك قسـم آخـر وهو أن لا يكـون العلة ولا المعلول مشـتركين في مـادة أصلًا.

وجوابـه أن هذا محال، إذا لا يمكن للعلـة والمعلول أن يتماثلا في الماهية ـ على مـا هو الفرض في محـل الكلام هنا ـ ومع ذلك لا يكونان في مادة، وسـر ذلك أنه لو لم يكن كلّ من العلة والمعلول في مادة لكانت مجردات، والمجردات على ما تقدم في تضاعيـف الكلام السـابق أنـواع متباينة وعلى مـا قيل أن المجـردات نوعها في شـخصها، فلا يمكـن حصـول التماثل في الماهيـة بين علة ومعلـول مجردين.

وإن شـئت قلـت، إن التماثـل في الماهيـة بـين العلـة والمعلـول يلـزم وجود شـخصين لماهيـة واحـدة، والحـال أن المجـردات لا تتكثـر بالأشـخاص.

وإنمـا لا تكـون المجردات إلا نوعها في شـخصها لأن التكثر العددي يرجع إلى العـوارض المفارقة، وهذه العـوارض المفارقة لإمكان أن تـزول وتعرض تحتاج إلى مـادة هي القابلية لعروضها، ولا يمكن للعـوارض المفارقة أن تكون مقتضى الماهية ولا لازمة لها.

الأمر الرابع: في تحقيق الأمر بالأقسام

قـال الشـيخ «فإذ قد دللنـا على هذه الأقسـام التي حاصلها خمسـة، فإنا نورد الحكم في قسم قسـم منها فنقول:

أمـا القسـم من هذا الباب الذي لا مشـاركة فيه في اسـتعداد المـادة لا القريبة ولا البعيـدة، فليـس يجـب فيـه أن يكون مـا يحدثـه الفاعل مـن الآثـار القابلة للزيـادة والنقصان مسـاويًا لنفسـه، لأنه يمكـن أن يكون بما افترقـا فيه من جوهر المادة افترقا في الاسـتعداد لقبـول الأمر فلم يقبلاه بالسـوية، وليس أيضا يجب أن

لا يتساويا فيه، بل قد يجوز أن يكون الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح فلك الأثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض، وذلك حيث يمكن أن لا يكون في هذا مانع من قبول التأثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في مثل هذا الموضع إحداث مثل نفسه.

وأما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام كيف كان، فالأمر ظاهر في أن المنفعل قد يجوز أن يتشبه بالفاعل تشبها تاما، وذلك مثل النار تحيل الماء نارًا و الملح يحيل العسل ملحًا، وما أشبه ذلك. وقد يجوز أن يزيد فيه المنفعل على الفاعل في الظاهر غير المتحقق، مثل الماء الذي يجمده الهواء و لا يكون برد ذلك الهواء برد ذلك الجمد، إلا أنك إذا تحققت لم يكن الفاعل وجده هو البرد الذي في الهواء، بل و القوة المبردة الصورية التي في جوهر الماء ـ الذي دللنا عليه في الطبيعيات ـ إذا عاونها و لم يعاوقها برد الهواء.

وأما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا، فليس يمكن البتة أن يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة و يساويه، فإنه لا يمكن أن يكون الشيء الحاصل من قوة في الشيء لا مضاد لها و الحاصل من قوة أخرى، و هناك مضاد ممانع، متساويين البتة، أو يبطل الممانع. ولهذا لا يمكن أن يكون شيء غير النار يتسخن من النار و تكون سخونته مثل سخونة تلك النار، أو شيء غير الماء يبرد عن الماء و تكون برودته أكثر من برودة ذلك الماء، لأن استعداد النار للتسخن و الماء للتبرد حال غير مضاد في جوهره، و القوة الفاعلة داخلة في جوهره غير غريبة منه، فأما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد.

و الفاعل الأول للانفعال خارج عن جوهره و يفعل فيه بمماسته و بتوسط

أمر، كالسخونة المحسوسة في النار المسخنة، و البرودة المحسوسة في الماء المبرد، فليس يمكن أن يساويه.»

■ **الشرح**

بعد أن قسم الشيخ التقسيمات السابقة للعلة والمعلول المشتركين في الماهية إلى الأقسام الخمسة السابقة، يشرع في بيان الحق فيها.

فأما العلة والمعلول اللذين لا يشتركان في الماهية ولا يشتركان في المادة كضوء الشمس وضوء الأرض اللذين يشتركان في الماهية الضوئية ويختلفان في المادة التي يحلان فيها، فحاصل ما يذكره أن المادة إن اختلفت فالعقل يجوّز المساواة وعدمها، لأنه ربما يكون الموضوع في قبوله للأثر أقوى من الموضوع الذي يحل فيه فاعل الأثر، وكذا بالعكس بحيث قد يكون القابل للأثر أنقص أو مساوٍ، ويضرب الشيخ مثال للمساوي وهو حركة فلك الأثير الذي هو تحت فلك القمر والذي يدور تبعًا لحركة القمر بحيث يتساويان في الحركة مع اختلاف المادة، وهذا مبني على الطبيعيات القديمة.

وقوله «أما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة» يريد بالمادة القريبة الهيولى وبالمادة البعيدة المادة الثانية، كالأجسام العنصرية والفلكية المختلفان في الهيولى والمادة الثانية، فالأجسام الفلكية مختلفة عن العنصرية في الهيولى وهو واضح وفي المادة الثانية فلأن الجسم العنصري صورته غير صورة الجسم الفلكي.

والحاصل أن احتمال المساواة بين العلة والمعلول في هذا القسم قائم.

وأما القسم الذي يكون فيه بين العلة والمعلول مادة مشتركة وفي المعلول

استعداد تام - على الأقسام الثلاثة لهذا القسم - فلا إشكال في إمكان تساويهما أيضًا، فقد تكون العلة مساوية مع أثرها، كالإناء المسخن للماء، بحيث يتساويان في درجة حرارتهما.

نعم، ربما أيضًا ظهر بدوًا أن يكون الأثر في المعلول أكثر منه في العلة، كالهواء الذي يبرّد الماء، فقد ينجمد الماء ومما لا شك فيه أن برودة الجامد أشد من برودة الهواء.

هذا والتحقيق في هذا القسم، أن الانجماد ليس معلولًا للهواء فقط، بل له علة مركبة من الهواء والصورة المائية المبرّدة، ولذا يخلص الشيخ إلا أن الأزيدية المتراءاة في المعلول ليست أزيدية على العلة المركبة، وإن كان أشد برودة من جزء العلة أي الهواء.

وأما القسم الذي يتشارك فيه العلة والمعلول في الماهية والمادة ولكن يكون في المعلول استعداد ناقص لقبول الأثر كما لو كانت العلة تفيد أثرًا مغايرًا لما عليه الصورة النوعية للمتأثر، فلا يمكن أن يكون المعلول مساويًا للعلة، كالماء الذي يتسخن بالنار فلا يكون مساويًا في حرارته للنار، وذلك لأن الشيء الذي فيه قوة لا يضادها قوة أخرى يفعل أكثر من الشيء الذي فيه قوة مضادة، والنار في حرارتها لا قوة مضادة لها بخلاف الماء المضاد للحرارة بصورته النوعية، هذا مضافًا إلى أن النار في قوتها المسخنة من قوام النار لأن مبدأها صورتها النوعية بخلاف الماء الذي لا يكون التسخن له من قوامه بل أمر عارض عليه بواسطة مثل سخونة الإناء وشبهه.

■ **إشكال ودفع**

فإن قال قائل: «إن النار قد تذيب الجواهر فتجعلها أسخن منها، لأنا ندخل أيدينا في النار ونمرها فيها بعجلة فلا تحترق احتراقها في المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه، فيعلم من ذلك يقينا أن المسبوكات أسخن من النار و مع ذلك فإنما سخنت من النار. فإنا نجيب و نقول: إن ذلك ليس بسبب أن المسبوكات أسخن، ولكن لمعان ثلاثة، منها ما هو أقرب إلى الظهور: أحدها في المسبوك. و الآخر في النار، و الثالث في اللامس، و كلها متعاونة متقاربة. أما الذي في المسبوك، فلأنه غليظ فيه تشبث ما و لزوجة و بطء انفصال، فإذا لمس ذهب مع اللامس ولم يمكن أن يفارق إلا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس إلى زمان مفارقة اللامس النار، و إن كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف، لكن العقل والذهن يوجبه. ومن شأن الفاعل الطبيعي أن يفعل في المنفعل في مدة أطول فعلا آكد وأحكم، وأن يفعل الضعيف في مدة أطول ما لا يفعله القوى في مدة قصيرة.

و أما الذي في النار، فلأن النار المحسوسة إنما هي أجزاء من النار الحقيقية مع أجزاء من الأرض متصعدة متحركة، و اجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال، بل هي في أنفسها متفرقة، و يتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد، فيكسر ما بداخله فيها من صرافة حره، لأنه أبرد منها، ولأنه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعالا يصير به نارا محضًا، ومع ذلك فإنها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا لجزء من اليد زمانا يؤثر فيه تأثيرا محسوسا بل يتجدد، فما لم تجتمع تأثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي إلى قدر محسوس و ذلك في مدة لها قدر. وأما المسبوك، فإن جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال، و إذا كان كذلك كان ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا

واحـدا مطابقا بالكليـة، وما يلاقيه من النار المحسوسـة سـطوح صغار مخالطة لمـا هـو بالقياس إليها بـرد، فيختلـف بذلك التأثيـر، إلا أن يبقى مـدة تتوالى فيها المماسـات فيكثر و يفعل كل سـطح فيما يماسـه فعلا، ثم يتسـلط الفعل على ما هو عليـه الأمر في الاسـتحالات الطبيعية.

و أمـا النـار المحقونـة في مثـل الكيـران للحداديـن فإنهـا أعظم تأثيـرا فيما يماسـه مـن المسـبوكات وغيرهـا، وأسـرع مـدة لاجتماعهـا وصرافتها.

وأمـا الحـال الـتي في اليد، فـلأن اليد قـادرة على قطع الهـواء والنار والأجسـام اللطيفة بأسـرع حركة. وليسـت قادرة على قطع المسـبوك الكثيف بأسـرع حركة، لأن المقاومـة للدفـع والخـرق في اللطيـف قليـل، وفي الكثيف كثيـر، و يكاد أن يكون هذا يسـمى كثيفًا وذلك لطيفًا بسـبب اختلافهما في هـذا المعنى، فلو كان المسـبوك ليس ألزج وأكثر تشـبثا لما يلامسه، وليس أيضا أشـد اجتماعا واتحادًا، ثم كان قطعـة في مـدة أطول لمقاومتـه، وكان ثابتا لازما غير هارب عن المماسـة، لكفـاه ذلك في جواز أن يؤثر تأثيرا أشـد من تأثير اللطيف بحسـب نسـب الأزمنة إذ كان ذا أثـر في مثـل زمان ملاقاة اللطيف أثرا ما، فـإذا ضوعف الزمان أمكن أن يسـاويه في بعض الأضعـاف، و إذا زيد في الأضعاف أمكـن أن يزيد عليه، و ربما لم يكـن زمانـه المضاعف مع عظم نسـبته محسـوس القدر لما تعرفـه. و من حق هذا الموضع أن يبسـط بسـطا أكثر مما بسـطناه، لكنـه أولى بالصناعة الطبيعية و إنمـا يجـب أن نذكر هاهنا قـدر ما تنحل به الشـبهة ويظهر وجهها، ثم إن شـاء مسـتقص أن يسـتقصي ذلك اسـتقصاه من الأقوال المسـتقصاة في علم الطبيعة وخصوصًـا ما عسـى يجـده مـن جهتنا. فقـد ظهر من جملـة هـذه التفصيلات الموضـع الذي نظـن فيه أنه يجـوز أن يتسـاوى الفاعـل والمنفعل فيـه، والموضع

الـذي يظـن فيـه أنه يجـوز أن يزيـد عليه، والموضـع الـذي لا يجـوز إلا أن يقصر عنـه. وظهـر في خلال ذلـك أنـه وإن كان كذلك فوجـود المعنى مـن جهة نفس الوجـود لا يتسـاوى فيـه الفاعل والمنفعـل إذ لم يكن فاعـلًا للمعنى بـما هو وجود المعنى بالعرض كمـا بيناه.»

▪ الشرح

يذكـر الشـيخ إشـكالًا ههنـا وحاصلـه أن المعـادن المنصهـرة والـتي يحـدث انصهارهـا بالنـار أقوى حـرارة من نفس النـار، فحصل مثال في معلول مشـترك مـع العلة في الماهية وهو النار المنصهرة وفي المعلول اسـتعداد ناقص له ومع ذلك كانت أزيد في حرارتها من نفس النار التي هي العلة.

وجوابـه، أن المعـدن المنصهـر نارًا ليس بأشـد مـن نفس النار بحكـم العقل القطعي المذكور آنفًا، ولا يخصص هذا الحكم العقلي، وإنما هذه شـبهة ناشـئة من قياس المحسـوس عـلى المعقول، وإنما أشـدية الحرارة ناشـئة في المعدن المنصهر من عوامل ثلاثة:

١ـ العامـل الأول وهـو أن في المعـدن خصوصية أن يتشـبث بيد اللامس أكثـر من النـار، فيكون مدة تأثيـره في الحاس أكثر مـن الناس، ولهذا يتـراءى أن حرارته أشـد، ولكن الأمر يرجع لطول مـدة التأثير لا لنفس أشـدية الأثـر في المعـدن. هـذا مضافًـا إلى أن في المعـدن خصوصيـة الاتصـال بحيـث إذا لامسـت سـطح اليـد فإنهـا تلامسـها بسـطحها المجتمـع الأجـزاء، فتشـعر اللامسـة بسـبب الكثافـة هـذه بأشـدية التأثيـر ممـا تتأثر بـه بالنار.

٢ـ العامل الثاني، فلأن النار ليست نارًا خالصة بل هي مخلوطة بالأجزاء الأرضية كالهواء، ولذا النار المائلة إلى الحمرة مختلطة بالأجزاء التي هي غير النار فيضعف تأثيرها لضعف صرافتها، هذا مضافًا إلى أن النار مشتتة بالهواء بخلاف المعدن، وإلى أن حركة النار سريعة مما يؤثر في اجتماع المؤثر.

٣ـ العامل الثالث، وهو لأن اليد تستطيع أن تقطع حركتها في النار بصورة أسرع مما يكون في المنصهر من المعدن، فيحدث لها في المعدن تأثر أشد مما يحصل في النار.

وأما لو وضعت اليد في النار فترة أطول لحصل منها تأثير أشد في اللامسة من تأثير المعدن، وكذا تأثير النار المحقونة.

هذا حاصل ما افاده الشيخ في رد ما قد يتوهم من كون العلة أضعف من المعلول في فرض كون المعلول له استعداد ناقص.

هذا كله فيما لو غضضنا النظر عن تقدم العلة مطلقًا بالوجود على المعلول حيث لا تكون العلة أضعف من معلولها أو مساوية له بشكل مطلق ومن كل وجه كما تقدم، وهذا مراده في قوله «وظهر في خلال ذلك أنه وإن كان كذلك فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل إذ لم يكن فاعلًا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه»، وألفاظ المتن واضحة وفيها تطويل بعض الشيء.

الأمر الخامس: في العلل التي لا تسانخ معلولاتها في الماهية

قال الشيخ «ثم الفاعل و المبدأ الذي ليس منفعله مشاركًا له في النوع ولا في

المـادة، و إنمـا يشـاركه بوجه مـا في معنى الوجود، وليـس يمكن أن يعتبـر فيه حال المعـنى الذي له الوجود لأنهما ليسـا يشـتركان فيـه، فبقي فيه حـال اعتبار الوجود نفسـه، وقد كان في سـائر ذلك ما كان من المتسـاوية و الزائدة على المبدإ الفاعل إذا رجـع إلى حـال اعتبـار الوجـود كان المبـدأ الفاعلي غير مسـاو لـه لأن وجوده بنفسـه، و وجـود المنفعل من حيـث ذلك الانفعال مسـتفاد منه.

ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشـدة والضعـف، ولا يقبل الأقل والأنقص و إنمـا يختلـف في عـدة أحكام و هـي: التقـدم، والتأخـر، و الاسـتغناء والحاجة، والوجـوب والإمـكان. أمـا في التقـدم والتأخـر، فإن الوجـود، كما علمـت، للعلة أولًا، وللمعلـول ثانيًا.

وأما الاسـتغناء والحاجـة، فقد علمت أن العلة لا تفتقـر في الوجود إلى المعلول، بـل يكون موجودا بذاته أو بعلـة أخرى، وهذا المعنى قريب مـن الأول و إن خالفه في الاعتبار.

وأمـا الوجـوب والإمـكان، فإنا نعلم أنـه إن كانت علـة هي علة لـكل ما هو معلـول فهي واجبة الوجود بالقياس إلى الكل مـن كل المعلولات و على الإطلاق، و إن كان علـة لمعلـول ما فهي واجبـة الوجود بالقياس إلى ذلـك المعلول، و ذلك المعلـول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسـه.

وتلخيـص هـذا: هـو أن المعلـول هـو في ذاتـه بحيـث لا يجـب له وجـود، و إلا لوجـب مـن دون علتـه إذا فـرض واجبا لذاتـه وبحيث لا يمتنـع له وجـود، و إلا لما وجـد بالعلة فذاته بذاته بلا شـرط كـون علة له أو لاكون علة لـه ممكنة الوجود، و إنمـا يجب لا محالـة بالعلة.

ثم العلـة كمـا قد تبين لا يجـوز أن تجب بـه، بل يكون إمـا واجبًـا بذاته و إما

واجبًـا من شيء غيـره، فإذا حصل لـه الوجوب بـه فحينئذ يصـح أن يكون عنه وجـوب غيـره، فيكون المعلـول باعتبار ذاته ممكنًـا وأما العلة فباعتبـار ذاتها إما واجبـا و إمـا ممكنـا، فـإن كان واجبـا فوجـوده أحق من وجـود الممكـن و إن كان ممكنًـا وليـس يجب بالمعلـول، والمعلول يجـب به وبعـد وجوبه، فتكـون العلة إذا صـار ذاتها واجبة لم يكـن بالقياس إلى المعلـول، والمعلول لا يصيـر ذاته واجبة إلا بالقيـاس إليها، فيكـون إلى ذات العلة نظر قـد وجب به لا يتنـاول ذات المعلول بل يكـون به هو واجبًـا، و المعلول غير ملحـوظ بعد، و ذات المعلـول لا تكون إلا ممكنة، و لا يجب إلا أن تلحظ مقيسـة بالعلة، فيكـون للعلة اختصاص بوجوب، ولا يكـون للمعلـول إلا الإمـكان فقـط عنـد ذلك الاختصـاص، ويكـون إذا كان للمعلـول وجـوب كان للعلـة أولا و إلا لكانت العلـة بعد ممكنة لم يجـب وجودها ووجـب وجـود المعلـول، فيكـون وجـب لا عـن ذات العلة وهـذا محـال، فيكون للعلـة وجـوب باعتبـار ذاته و مـن حيـث لم تضف إلى المعلـول، و المعلـول بعد ثابـت عـلى مقتضى إمكانـه إذ كانـت العلة لا تجب عنـه بل بذاتـه أو بإضافة إلى غيـره لا إليـه، ومـن حيـث العلـة غيـر مضافـة إلى المعلـول بعـد. فالمعلـول ليـس يجب وجـوده، بل إنمـا يجب وجوده مـن حيث العلـة مضافة إليـه، فتصير العلـة، لهذه المعـاني الثلاثة، أولى بالوجـود من المعلول، فالعلة أحـق من المعلول، ولأن الوجـود المطلـق إذا جعـل وجـود شيء صار حقيقيًـا. فبين أن المبـدأ المعطي للحقيقـة المشـارك فيهـا أولى بالحقية، فـإذا صـح أن هاهنا مبـدأ أولًا هو المعطي لغيـره الحقيقة، صح أنـه الحق بذاته، وصـح أن العلم به هو العلـم بالحق مطلقًا، و إذا حصـل العلـم بـه كان العلـم الحق مطلقًـا بالنحو الـذي يقـال للعلم حق، وهو الـذي بالقيـاس إلى المعلوم.»

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من أحوال العلة والمعلول المتماثلين في الماهية، شرع في القسم الثاني من العلل أي تلك التي لا تسانخ المعلول في الماهية ولا في المادة، وهي العلل الحقيقية.

وحاصل ما يذكره الشيخ أن هذه العلل والمعلولات وإن لم تشترك في الماهية إلا أنها تشترك في معنى ما وهو أصل الوجود والتحقق وإن كانا يفترقان بالتقدم والتأخر وسائر أنحاء التشكيك، وهذا المعنى من الاشتراك كان متحققًا أيضًا في القسم الأول حيث ذكر أن المتماثلين في الماهية ليسا متماثلين في الوجود، لأن العلة أحق وأولى بالوجود من المعلول، فالأمر ههنا كذلك، أو فقل إن جميع أنحاء العلة متقدمة على المعلول بالوجود.

قوله «وقد كان في سائر ذلك ما كان من المتساوية و الزائدة على المبدإ الفاعل إذا رجع إلى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلي غير مساو له لأن وجوده بنفسه، و وجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه.» أي كان في القسم الأول الذي تشترك فيه العلة مع المعلول بالماهية أيضًا اعتبار الوجود مختلف بين العلة والمعلول، بحيث كانت العلة أولى وأحق من المعلول بالوجود لأن المعلول متوقف عليها وليست هي ممتوقفة عليه.

ثم يذكر الشيخ أنه لا تشكيك في الوجود، سواء أكان التشكيك بالشدة والضعف في الكيفيات ولا بالأزيد والأنقص في الكميات، وذلك لأن الوجود على ما بيّنا سابقًا اعتباري ولا تشكيك في الاعتباري.

نعم يختلف الوجود في أنحائه بحسب المفاهيم الفلسفية وهي:

١ـ التقدم والتأخر

٢ـ الاستغناء والحاجة

٣ـ الوجوب والإمكان

وهذه الأنحاء هي ما تسمى عندهم بالتشيك العامي أو التشكيك في مفهوم الوجود لا في حقيقته لأنه اعتباري، هذا مضافًا إلى أن التشكيك في الوجود مستحيل لعين استحالة التشكيك في الماهية، إذ يقال إن التشكيك لو كان فإما أن تكون المرتبة الأضعف من ذات الحقيقة أو لازمة لها أو عارضة مفارقة عليها، وعلى الأوليين تنتفي الحقيقة عن المرتبة الأشد، وعلى الثالث لا يرجع التشكيك إلى الحقيقة وهو خلف الفرض.

فأما التقدم والتأخر فقد ذكرنا أنه حاصل بين العلة والمعلول لأن كون العلة في الأعيان بحسب التحليل العقلي البرهاني هو قبل المعلول في الأعيان لا بمعنى انفكاك العلة عن المعلول خارجًا لما تقدم من أنهما معان، بل التقدم الذي للعلة ههنا بالترتيب العقلي.

وكذا الغنى والحاجة فلأن العلة ليس وجودها من المعلول وإنما وجودها إنما من نفسها كالباري تعالى أو من غير المعلول كالعقل الأول، وهذا هو غناها عن المعلول، بخلافه لأنه مفتقر ومحتاج لها في الوجود، فالعلة وجودها إما من ذاتها وإما من غير المعلول وأما المعلول فوجوده ليس إلا من العلة.

ويستدرك الشيخ ههنا ويقول إن هذا القسم هو نفس التقدم والتأخر ـ أي القسم الأول ـ باعتبار وغيره باعتبار آخر، أما كونه نفسه فلأن الغني هو المتقدم دومًا بخلاف المحتاج فإنه بلا شك متأخر عن المحتاج إليه، فالغني هو الأول والمحتاج هو الثاني، وأما الاختلاف بين القسمين فهو بلحاظ أن التقدم والتأخر يؤخذ فيه الترتيب بين العلة والمعلول بخلاف وصف الغنى

والاحتيــاج فلا يؤخــذ فيه هــذا اللحاظ، وإن شــئت قلت إن الغــنى حالة ذاتية للعلة وأمــا التقدم فهــو بلحاظ مقايســتها للمعلول.

وأمــا الوجــوب والأمكان، فالعلــة التامة تتقــدم على المعلــول بالوجوب، وهو الــذي ييقــال بأن العلة وجبت فوجــب المعلول، ثم إن العلة إمــا أن تكون واجبة بذاتهــا أو بغيرهــا، بغض النظر عن وجــود معلولها.

فالممكــن ممكن مع كــون العلة واجبة ســواء أكان وجوبها بالــذات أو بالغير، فلا يكــون واجبًــا دون لحــاظ علتــه، نعم هذا كلــه بالتحليل العقــلي وإلا فالأمر واقعًــا هــو أن العلة في ظرف وجوبها يجــب معلولها وهذا يلغــي التقدم بالوجوب الذي لــدى العلة.

وإن شــئت قلــت إن وجــوب العلــة غير مأخوذ عــن المعلول بل هــو إما من ذاتهــا كوجــوب البــاري تعالى أو مــن غير المعلــول كالعقــل الأول، وأمــا المعلول فلا تصيــر ذاتــه واجبة إلا بهــا، وهذا هــو معنى التقــدم بالوجوب الــذي للعلة.

قوله «فبين أن المبدأ المعطي للحقيقة المشارك فيها أولى بالحقية، فإذا صح أن هاهنــا مبــدأ أولًا هو المعطي لغيره الحقيقة، صح أنه الحــق بذاته» يريد أن وجود الباري هو الذي جعل الأشــياء ذات حقيقة، فهو محقق الأشياء، فكما أن الأشياء البيضاء صار كذلك بنفس البياض، فالأشياء والحقائق صارت بالباري كذلك.

ثم إن الحقيقة تطلق في الفلسفة على معنيين:

١ـ الذات المعقولة، وليست إلا الماهية.

٢ـ الكــون في الأعيان، أي الماهية من حيث هي في الأعيان، والمقصود من كــون البــاري محقق الأشــياء هو هذا المعــنى، أي إنه هــو الذي أعطى الماهيات التحقق في الأعيان.

قولـه «وإذا حصـل العلم به كان العلم الحق مطلقًـا بالنحو الذي يقال للعلم حـق، وهو الـذي بالقياس إلى المعلوم» يريد أنه بعـد أن ثبت أن الواجب بذاته حـق وأولى بالحقيـة من غيـره، صار العلم بـه أولى بالحقية بل يكـون هو العلم الحـق، إلا أن هـذا الوصـف للعلـم ليس وصفًـا لـذات العلم بل هـو وصف له بحـال متعلقـه، فحيـث إن المعلوم هـو الحق صار العلـم به علمًا حقًـا، وإلا فإن الوصف الذاتي للعلم هو الصدق.

▪ إضافة وتكميل

تنقسـم العلة أيضًا بانقسـامات أخرى غير التي ذكرها في المتن، وهو انقسـام العلـة الفاعليـة إلى فاعـل بالـذات وفاعـل بالعـرض، وقد ذكر صـدر المتألهين هذه التكملة في حاشـيته.

والحاصل أن الفاعل بالعرض له أقسام:

١ـ مزيل الضد، فإن كان هناك أحد الضدين كما لو تصورنا جرثومة في جسم الإنسـان أزيلت بسـبب مضاد لها، فإن فرضنا أن الجرثومة كانت سببًا لسخونة الجسم، فعند مجيء ضدها وإزالتها يبرد الجسم، فيكون المضاد مزيـلًا للجرثومة وفاعلًا لتبريد الجسـم لكـن لا بذاته بل بالعرض، أي بإزالتها لعلة السخونة كانت سببًا للبرودة، لا أنها أفادت البرودة للجسم.

٢ـ مزيـل المانـع، فالـكلام هو الـكلام، لأن المانع إذا أزيـل يفعل المقتضي مـا يقتضيـه، فيُنسـب التأثيـر بالعـرض إلى الفاعل الـذي أزال المانع والحـال أنـه ليس المفيـد للتأثيـر بالذات، بـل المفيد له هـو المقتضي ولكـن لم يكـن يفعل لمانـع، وبرفع المانع أثـر وفعل، فنسـبة التأثير إلى

مزيـل المانـع عرضيـة، ومثاله أن السـقف إنما كان في الأعلى بسـبب الجدار، وإلا فمقتضاه السـقوط لا البقاء في أعلى، وإنما لم يسقط لوجود مانـع عـن السـقوط هو الجـدار، فـإن أزيل الجـدار أثر أثـره الخاص وهو السقوط، فينسب السقوط عرضًا لمزيل المانع.

٣ـ إن الفاعـل بالـذات إنمـا يفعـل مـن حيـث أحـد صفاتـه الخاصـة، فنسـبة الفاعليـة الناشـئة مـن صفة معينـة إلى صفة أخـرى لا تكون إلا بالعـرض، كمـا لـو قيـل إن الكاتـب يبـني، فلـو فرضنـا كاتبًـا هو بنـاء أيضًـا، ولكـن نسـبة كونـه بانيًا مـن حيث هـو كاتـب بالعرض لا بالـذات، فالبنـاء معلـول الكاتب بالعـرض ومعلول البنّـاء بالذات، وهـذا هو أخـذ مـا بالعرض مـكان مـا بالذات.

٤ـ الفاعـل الاتفـاقي فاعل بالعـرض أيضًـا، فالحجر إذا سـقط من فوق، فـإن نفس سـقوطه مـن فاعليتـه الذاتيـة، ولكن لـو أصاب إنسـانًا وأدمـاه فـإن هذا ينسـب إلى الحجـر بالعـرض لا بالذات لأنـه فاعل اتفاقي حينئذ.

أما الفاعل بالذات، فهو على أقسام:

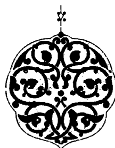
١ـ فاعل بالطبع: وهو الفاعل الذي يفعل بمقتضى صورته، كسـقوط الحجر من أعلى.

٢ـ فاعل بالقسر: وهو الذي يفعل على خلاف طبيعته لقسر قاسر كالحجر الذي يرتفع لأعلى.

٣ـ فاعـل بالقصـد: هـو الفاعـل المختـار والذي يكـون فعله بـداع زائد عـلى ذاته.

٤ـ فاعل بالعناية: هو الفاعل الذي يكون علمه علة لفعله.

٥ـ فاعــل بالرضــا: وهو الفاعل الــذي يكون علمه في مرتبــة فعله، وليس العلم قبــل الإيجاد والفعل.



الفصل الرابع (د)
فصل في العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية

 **الأمر الأول: أصناف العلل المادية**

قال الشيخ «فهذا ما نقوله في المبدإ الفاعلي، ولنشرح الآن القول في المبادي الأخر. فأما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود الشيء، فنقول: إن الشيء تكون له هذه الحالة مع شيء آخر على وجوه:

فتارة يكون كما للوح إلى الكتابة، وهو أنه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال أمر كان له عنه.

وتارة يكون كما للشمعة إلى الصنم، وللصبي إلى الرجل، وهو أنه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير أن يتغير من أحواله شيء، إلا حركة في «أين» أو «كم» أو غير ذلك.

وتارة يكون كما للخشبة إلى السرير، فإنه ينقصه بالنحت شيئًا من جوهره.

وتارة يكون مثل ما للأسود إلى الأبيض، فإنه يستحيل ويفقد كيفيته من غير فساد جوهره.

وتارة يكون كما للماء إلى الهواء، فإنه إنما يكون الهواء عنه بأن يفسد.

وتارة يكون كما للمني إلى الحيوان، فإنه يحتاج أن ينسلخ عن صور له انسلاخات حتى يستعد لقبول صورة الحيوان. وكذلك الحصرم للخمر.

وتارة يكون كما للمادة الأولى إلى الصورة، فإنها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل.

وتارة يكون مثل الهليلجة[1] إلى المعجون، فإنه ليس عنه وحده يكون المعجون، بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من أجزائه بالقوة.

وتارة يكون كما للخشب والحجارة إلى البيت، فإنه كالأول، إلا أن الأول إنما يكون عنه المعجون بضرب من الاستحالة، وهذا ليس فيه إلا التركيب. ومن هذا الجنس أيضا الآحاد للعدد، وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة، وذلك غلط. بل المقدمات كذلك لشكل القياس، وأما النتيجة فليست صورة في المقدمات، بل شيئا يلزم عنها، كأن المقدمات تفعلها في النفس.

فعلى هذه الأنحاء نجد الأشياء الحاملة للقوة، فإنها إما أن تكون حاملة للقوة بوحدانيتها أو بشركة غيرها.

فإن كانت بوحدانيتها فإما أن لا يحتاج فيما يكون منها إلا إلى الخروج بالفعل لذلك فقط، وهذا هو الذي بالحري أن يسمى موضوعا بالقياس إلى

---

(١) الهليلجة: إهليلج وقد تحذف الهمزة،عقار من الأدوية (تاج العروس)

مـا هـو فيه، و يجـب أن يكـون لمثل هـذا بنفسـه بالفعل قـوام، فإنـه إن لم يكن لـه قـوام لم يجـز أن يكون متهيئـا لقبـول الحاصل فيه، بـل يجب أن يكـون قائما بالفعـل، فـإن كان إنمـا يصير قائما بما يحله فقـد كان فيه شيء يحلـه قبل ما حله ثانيـا بـه يقوم، و إمـا أن يكـون الثاني ليس ممـا يقومه بـل مضافا إليـه أو يكون وروده يبطـل مـا كان يقيمه قبلـه فيكون قد اسـتحال، وقد فرضناه لم يسـتحل فهـذا قسـم. وأمـا إن كان يحتاج إلى زيـادة شيء، فإما أن يكـون إلى حركة فقط، إمـا مكانيـة و إما حركـة كيفية أو حركـة كميـة أو وضعية أو جوهريـة، و إما إلى فـوات أمر آخـر من جوهـره من كـم أو كيف أو غيـر ذلك.

وأمـا الـذي يكـون بمشـاركة غيـره فيكـون لا محالـة فيـه اجتمـاع و تركيب، فإمـا أن يكـون تركيـب من اجتمـاع فقط، و إمـا أن يكون مع ذلك اسـتحالة في الكيـف. وكل مـا فيـه تغير فإمـا أن ينتهـي إلى الغاية بتغيـر واحـد، أو بتغيرات كثيـرة. و قـد جرت العادة بأن يسـمى الذي يكـون الكون منـه بالتركيب وهو في الشـيء أسطقسـا، وهو الذي ينحل إليه أخيرًا، فإن كان جسـمانيًا فهو أصغر ما ينتهي إليه القاسـم في القسـمة إلى المختلفات الصور الموجـودة فيه وقد حد بأنه الذي منه ومن غيره تركب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة.

ومن رأى أن الأشـياء إنمـا تتكون من الأجناس والفصول جعلها الأسطقسـات الأولى، وخصوصًا الواحد والهوية فقد جعلوها أولى المبادي بالمبدئية، لأنها أشـدها كلية وجنسية.

ولو أنصفوا لعلموا أن القوام بالذات أنما هو للأشخاص، فما يليها أولى بأن يكون جواهر وقائمات بأنفسها، وأنها أولى بالوجود أيضًا.»

■ **الشرح**

بعد أن فرغ الشيخ من بيان أحكام العلة الفاعلية، يشرع ههنا ببيان أحوال العلل الأخرى المتبقية، وهي العلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية.

أما بالنسبة للعلة المادية والتي تسمى أيضًا بالعلة العنصرية، فهي العلة التي يكون فيها وجود الشيء بالقوة، أو فقل هي العلة القابلية.

وبعد أن عرف العلة المادية، أراد تقسيمها إلى أصنافها المختلفة باعتبار أحوالها ونسبتها إلى ما يحصل عنها وما تكون قوة له، وحيث إن كلام الشيخ غير منضبط من حيث ذكر الأقسام وتفريعاتها، إلا ما ذكره في آخر كلامه، نقول ما هو أجمع وأكثر ضبطًا:

إن العلة العنصرية إما أن تكون بالواحدانية أي تكون من حيث هي عنصر بسيط واحد تقبل الأشياء، أو تكون علة بالشركة أي تكون جزء علة القبول.

فأما القسم الأول، فينقسم إلى ما لا يقبل التغير وما يقبل التغير في أحواله، وبعبارة أخرى إما أن يحدث تجدد وانفعال وتغيّر في العنصر عند القبول والخروج من القوة إلى الفعل أو لا يحدث.

والذي لا يتغير، كاللوح وحصول النقش عليه، فاللوح قابل للكتابة عليه وعندما يخرج من القوة إلى فعلية الكتابة عليه لا يتغير ويحدث تجدد فيه، بل مجرد الخروج من القوة إلى الفعل دون انفعال فيه، وكذا الأرض القابلة لضوء الشمس فإنها لا تتغير بعد فعلية هذا القبول.

وأما الذي يحدث فيه تغير، فعلى قسمين أيضًا، إذ إما أن يكون هذا التغير في الأحوال والأعراض وإما أن يكون تغيرًا في الجوهر، والذي يكون في الأحوال إما شتدادي وإما غير اشتدادي، والتغير الاشتدادي الأحوالي إما أن يكون

كميًا وإما كيفيًا، ومثال الأول النمو، فإن الشجرة التي تنمو في كمّها، تخرج من القوة إلى الفعل بتغيّر في أحوالها العرضية، وهذا التغيّر يكون على نحو الزيادة في الكم، ومثال الثاني مثل التسخّن للماء، فإن خروج الماء من قوة التسخن إلى فعليته يكون بتغيّر فيه ولكن هذا التغيّر يكون اشتداديًا كيفيًا، وكالتسوّد مثلًا.

ومثال التغير غير الاشتدادي في الأحوال، فهو إما انحطاطي تقهقري، أو لا، ومثال الأول كالذبول في الكم، وضعف الرائحة في الكيفيات، ومثال الثاني وهو التغير في الأحوال بلا أن يكون اشتداديًا ولا انحطاطيًا فكالحركة في الأين والوضع في الكميات، والانتقال من السواد إلى البياض أو من السخونة إلى البرودة في الكيفيات.

هذا كله في التغير في الأحوال والأعراض، وأما التغير الجوهري فينقسم إلى التغير الاشتدادي والتغير غير الاشتدادي، فأما التغير الاشتدادي في الجوهر كتحول النطفة علقة، وأما التغير الجوهري غير الاشتدادي فإما انحطاطي كالباب الخشبي الذي يُنحت، وإما غير انحطاطي وهو المسمى بالكون والفساد كتبدل صورة الماء إلى هواء.

ولكن ينبغي التنبيه إلى أن التغير الاشتدادي في الجوهر عند المشائين فيه قولان ونظران، حيث يقول بعضهم بتراكم الصور، فالصور المعدنية القابلة للتحول إلى الصورة النباتية، ومن ثم تتراكم فوقهما الصورة الحيوانية وهكذا، بحيث تكون الصورة التي قبل مادة للصورة التي بعد، فتكون الصورة النباتية مادة للصورة الحيوانية، ومن ثم الصورة الحيوانية مادة للصورة الناطقة الإنسانية، ويقول بعض آخر أن الصورة النوعية اللاحقة لا تتراكم فوق الصورة السابقة، بل إن الصورة اللاحقة تحل محل الصورة السابقة إلا أنها تحوي

كمـالات الصـورة السـابقة وزيادة، وهـذا النظر أقـرب للصواب.

وليـس هذا قـولٌ بالحركـة الجوهرية الـتي قال بها صـدر المتألهين لأنـه بناها عـلى أصالـة الوجـود، لأنه ذهـب إلى أن نفـس الوجود يشـتد وليس هـذا نظر المشـائين، لأنهم يقولون بتعاقب الصور لا بالحركة الاشتدادية في وجودها، وليس قولهـم تشـكيك بالماهية لدبل بالدقة هـم يقولون بتبدل أنـواع الصور المتعاقبة، فتبـق الصـورة النوعيـة زمانًـا ثم يتعقبهـا صورة أخـرى في زمان آخر بعد فسـاد الصورة الأولى.

هـذا كله فيما يكـون التغير العنصـر فيه واحدانيًـا، وأما التغيـر الذي يكون بالشـركة، فينقسـم إلى الاسـتحالة وإلى غيرها، ومثال الأول كالأدوية والمعاجين حيـث تتفاعـل كيميائيًا مع بعضها وتخرج من قوة إلى فعـل، ومثال الثاني والذي لا يكون بتفاعل كيميائي كضم الخشب إلى الحجر مثلًا.

وكيف كان إن الأقسام السابقة تكون على الهيئة التالية:

العلة العنصرية:

١ـ علة قابلة بالوحدانية:

١ـ لا تتغيـر عنـد الخـروج مـن القـوة إلى الفعـل (كاللـوح القابـل للنقش فيه)

٢ـ تتغير عند الخروج من القوة إلى الفعل:

١ـ التغير يكون في الأحوال والأعراض:

١ـ تغيّر اشتدادي

١ـ تغيّر اشتدادي في الكم (كالنمو للشجرة)

٢ـ تغيّر اشتدادي في الكيف (كالتسخّن للماء)

٢ـ تغيّر غير اشتدادي

١ـ تغيّر انحطاطي تقهقري

١ـ تغير انحطاطي في الكم (كالذبول)

٢ـ تغير انحطاطي في الكيف (كضعف الرائحة أو اللون)

٢ـ تغيّر غير انحطاطي

١ـ تغير غير انحطاطي في الكم (كالحركة في الأين والوضع)

٢ـ تغير غير انحطاطي في الكيف (كالتغير من السواد إلى البياض)

٣ـ التغير يكون في الجوهر:

١ـ إما تغير اشتدادي (كتغير النطفة علقة)

٢ـ إما تغير غير اشتدادي:

١ـ انحطاطي

٢ـ غير انحطاطي (الكون والفساد)

٢ـ علة قابلة بالشركة:

١ـ إما بالاستحالة (التفاعلات الكيميائية)

٢ـ بغير الاستحالة (كضم الخشب إلى الحجر)

وكلمات المتن وإن كانت متداخلة غير منتظمة في الأقسام إلا أنها تتضح بما ذكرناه.

قوله «ومن رأى أن الأشياء إنما تتكون من الأجناس والفصول جعلها

الأسطقسات الأولى، وخصوصًا الواحد والهوية فقد جعلوها أولى المبادي بالمبدئية، لأنها أشدها كلية وجنسية. ولو أنصفوا لعلموا أن القوام بالذات أنما هو للأشخاص، فما يليها أولى بأن يكون جواهر و قائمات بأنفسها، وأنها أولى بالوجود أيضا»:

تعريض بمن جعل الأجناس والفصول أو الوحدة والهوية أجزاء أولى للمركبات العنصرية لأنها أصغر ما ينتهي إليها التحليل، وهذا وهم نشأ من قياس أحوال الذهن بالخارج، فإن المبحوث عنه هو انقسام الأشياء إلى عناصر أولى وأسطقسات إنما هو في الأشخاص والخارج، بخلاف الأجناس والفصول التي هي معقولات وليس لها دخل في الأعيان الخارجية، وإن شئت قلت هي أمور كلية وناتجة من تحليلات عقلية وليست أجزاء عنصرية خارجية.

■ **تنبيه**

ولنعد إلى أمر العنصر فنقول: «قد جرت العادة في مواضع بأن يقال: إن الشيء كان عن العنصر في مواضع، ولم يجر في مواضع، فإنه يقال: إنه كان من الخشب باب، ولا يقال: كان من الإنسان كاتب. وأن ينسب الكائن إلى الموضوع في مواضع، وأن لا ينسب في مواضع، فيقال، تارة، إن هذا باب خشبي، ولا يقال: إن هذا كاتب إنساني. فأما الأول، فإذا وجدوا الموضوع لم يتحرك إليه البتة ولم يتغير في قبول الشيء، فإنهم حينئذ لا يقولون إنه كان عنه، بل إنما يقولون دائما إنه كان عن العدم، كما يقولون عن غير الكاتب. و إذا تغير وخصوصا فيما لا يجدون للعدم منه اسما، فيقولون:كان عن غير الموضوع.

وأما بالنسبة إلى الموضوع فإنما يستعمل في الأكثر إذا كان الموضوع قد يصلح

غيره للصورة. وأما الصورة فلا ينسب إليها، ولا يقال كان منها، إنما يشتق منها الاسم، والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لعدة أمور، مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك.

وكل عنصر فإنه من حيث هو عنصر، إنما له القبول فقط، و أما حصول الصورة فله من غيره، و ما كان من العناصر أو القوابل مبدأ الحركة إلى الأثر موجود في نفسه ظن أنه متحرك إليه بنفسه، وليس كذلك. فقد تبين لنا في مواضع أخرى أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد فاعلا و قابلا لشيء واحد من غير أن يتجزأ ذاته، لكن العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة، وكان ما يكون منه طبيعيًا، و إذا كان مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن له أن يتحرك إلى ذلك الكمال من نفسه كان ما يكون منه صناعيًا أو جاريًا مجراه، فهذا جمل ما نقوله في العنصر.»

■ **الشرح**

يبحث الشيخ بحثًا عرفيًا يكاد يكون خارجًا عن شؤون الحكمة، وحاصله أن الحكماء يقولون «الشيء كان عن العنصر» وأحيانًا أخرى لا يقولون ذلك، فيقولون مثلًا «كان من الخشب باب» أو «كان الباب عن الخشب» ولا يقولون ذلك في موضع الإنسان والكاتب، فلا يقال « كان من الإنسان أو عنه الكاتب»، وتارة أخرى ينسب الحكماء الكائن إلى الموضوع كما في قولهم (باب خشبي) وأخرى لا ينسبونه كما في عدم صحة القول (كاتب إنساني).

والسر في ذلك كما ذكر صدر المتألهين في شرحه «أن العادة جرت باختلاف القول في نسبة الأشياء إلى المبدإ العنصري في مواضع مختلفة فيقال في بعضها

مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم خاتم من فضة و لا يقال في مواضع أخرى كذلك فلا يقال كان من الإنسان كاتب و كذا قد ينسب في بعض المواضع الشيء المتكون إلى موضعه و عنصره بياء النسبة و لا ينسب إليه في بعضها فيقال إن هذا باب خشبي و هذا خاتم فضي و لا يقال هذا كاتب إنساني أو متحرك ماش حيواني أما الوجه في الأول فهو أن كلمة عن و نحوها لما وضعت لمعنى التجاوز و الحركة فإذا وجدوا الموضوع في هذه الأمثلة لم يتحرك إلى الكون البتة و لم يتغير في قبوله فلأجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف إنه كان عنه الذي يتكون بل إنما يقولون دائما عنه إذا كان المكون تكون عن عدم زماني فإن الباب كائن عن لا باب و السرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فإنه غير مكون عن لا كاتب و بالجملة كل ما لم يكن كائنا عن أعدام الملكات فلا يقال كذا و كل ما كان كائنا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال إنه كان عنه أي عن نفس الموضوع و وجه هذا التخصيص و الاستثناء أن العدم إذا صار مسمى باسم محصل كالجهل و التكون و العمى و غير ذلك فكأنه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن حينئذ إطلاق كلمة عن و نحوها في الكائن فإذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو أولى من أن يقال كان عن الجاهل عالم و أما الوجه في الثاني فهو أن النسبة إلى شيء موضوع بكلمة ياء إنما يستعمل في الأكثر إذا أفادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم و ذلك إذا جاز أن يكون صورة واحدة لموضوعات متعددة كما في مثال الباب و الخاتم فالباب قد يكون من خشب و قد يكون من عاج أو ساج أو حديد أو غيره و الخاتم يكون من فضة و ذهب و نحاس و صفر و غيره بالإضافة إلى واحد منها يحصل

التعريف بخلاف الكتابة فإنها لا موضوع لها غير الإنسان و المشي لا موضوع له إلا الحيوان فلا فائدة في هذه النسبة».[1]

الأمر الثاني: العلة الصورية

قال الشيخ «وأما الصورة فنقول: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يفعل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى.

ويقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صورًا. ويقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صورًا. ويقال صورة لما تكمل به المادة و إن لم تكن متقومة بها بالفعل، مثل الصورة وما يتحرك بها إليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها. ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. وتكون كلية الكلي صورة للأجزاء أيضًا، والصورة قد تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير.

وقد علمت أن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليًا من وجوه مختلفة.

وفي الصناعة أيضًا، فإن الصناعة هي صورة المصنوع في النفس، فإن البناء في نفسه صورة الحركة إلى صورة البيت، وذلك هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت، وكذلك الصحة هي صورة البرء، ومعرفة العلاج هي صورة الإبراء.

---

(١) صدر الدين شيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٣. شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا (ملاصدرا). Vol. 2. تهران ـ ايران: بنياد حكمت اسلامى صدرا. ص٢٤٦.

والفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلًا في المادة، والكامل فإن الصورة التي في ذاته يتبعها وجود الصورة في مادتها ويشبه أن تكون الأمور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع، وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع، وأنت تعلم هذا بعد.»

▪ الشرح

شرع الشيخ ههنا ببيان الكلام حول العلة الصورة، ويبدأ كلامه بتعداد إطلاقات الصورة، فيذكر أن الصورة تطلق على أمور:

١ـ الصورة بمعنى مطلق الفعلية مقابل القوة والمادة، فتشمل الجواهر المجردة لأنها بالفعل، بل تشمل الأعراض أيضًا بهذا الإطلاق.

٢ـ الصورة بمعنى العرض، وهو إطلاق عرفي حيث يقال على ألسنتهم «صورة الإنسان وصورة الشجرة» وهكذا، ويراد به أعراض الجوهر من الكم والكيف وغير ذلك.

٣ـ الصورة بمعنى المقوّم للمادة، وهي التي تنقسم إلى جسمية ونوعية.

٤ـ الصورة بمعنى كل ما تستكمل به المادة سواء أكان مقومًا كالصور الجسمية والنوعية أم لا وهي الأعراض التي تطلبها الصورة بطبعها كالصحة التي تطلبها الصورة الحيوانية بطبعها، خلاف المرض، أو التي تطلبها بحسب الصناعة كصورة السرير أو الكرسي التي تستكمل بها المواد بحسب صناعتها.

٥ـ الصورة بمعنى ذاتيات الشيء من النوع والجنس والفصل، فيقال إن الإنسان صورته الحيوانية والناطقية مثلًا.

٦ـ الصورة بمعنى هيئة الاجتماع بالنسبة للأجزاء.

ثم إن الصـورة قـد تكـون ناقصة وقد تكـون تامة، فأما الناقصـة فهي التي لها حالـة بالقـوة وإن كانت قد خرجت إلى شيء مـن الفعلية، كالحركة التي خرجت مـن القـوة إلى الفعل إلا أن لها حالـة ما زالت لها بالقـوة، فالحركة عندما خرجت مـن المبـدأ ولم تصل للمنتهـى يقال إنهـا تكاملت تكامـلًا ناقصًا وبهـذا الاعتبار يقـال لهـا صـورة ناقصـة، وأمـا الصـورة التامـة فكالأشـكال الهندسـية التي تتم بتمـام شـكلها، كالتربيع والتكعيب الـتي إذا خرجت من القـوة إلى التربيع تكون قد صلت إلى التمام مما لها من الفعلية.

قولـه «وقد علمت أن الشـيء الواحد يكـون صورة وغاية ومبـدأ فاعليًا من وجـوه مختلفـة» يريـد بـه أن الشـيء قـد يكون علـة صوريـة وغائيـة وفاعلية باعتبـارات متعـددة، ومثاله الصانع حيث إن صورة المصنوع موجودة في نفسـه، كالنجـار الـذي يتصور صورة الطاولـة قبل صناعتها، ثم إن هذه الصورة بنفسـها هـي المبدأ الفاعلي للمصنوع وكذا مبدأ غائي له، وكذا الطبيب فإن صورة الصحة لديه بنفسها ما إليه الحركة وما به الحركة، أي هو غاية وفاعل.

نعـم، إن الصانـع الذي كالبنّـاء أو النجار يحتاج إلى الآلات والتسـخير وإلى الحركـة ليفعـل ويحقـق غايـة الصورة الـتي لديه، بخـلاف المجـردات كالواجب تعـالى والعقـول، فحيـث لا حركة ولا مادة فـإن نفس العلم بالشـيء هو فعل له وتحقيق لغايته.

 الأمر الثالث: العلة الغائية

قال الشـيخ «وأما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء، وقد علمته فيما سلف،

وقـد تكون الغاية في بعض الأشـياء في نفـس الفاعل فقط كالفـرح بالغلبة، وقد تكـون الغاية في بعض الأشـياء في شيء غير الفاعل، وذلك تـارة في الموضوع مثل غايـات الحركات التي تصدر عن روية أو طبيعة، وتـارة في شيء ثالث كمن يفعل شـيئا ليرضى بـه فلان، فيكـون رضاء فـلان غاية خارجـة عن الفاعـل والقابل، وإن كان الفـرح بذلـك الرضى أيضًـا غاية أخرى. ومن الغايات التشـبه بشـيء آخر، والمتشـبه به من حيث هو متشـوق إليه غاية، والتشـبه نفسه أيضا غاية.»

▪ الشرح

هنا بدأ الشـيخ بالكلام حول الغاية وهي تطلق على أمرين، الأول التي لأجله يكون الشيء، والثاني الغاية بمعنى ما تنتهي إليه الحركة.

أمـا بالنسـبة للمعـنى الأول وهو الذي أشـار إليه الشـيخ ههنـا، فالغاية بهذا المعـنى قـد تكون بنفـس الفاعل وقد تكـون في القابل وقد تكـون في أمر ثالث، فأمـا الـتي تكون بنفس الفاعـل فالتي تكون لأجل الغلبة مثلًا كالمتسـابق الذي يفعـل الركض لأجـل الغلبة، فتكون غايته الفوز وهي صـورة قائمة بنفس الفاعل تبعث على البهجة والسـعادة، وأما التي تكـون في القابل فكإطعام الجائع، بحيث يكـون مـا لأجلـه الفعل قبـول الجائع للإطعـام لا نفـس فعل الإطعـام من قبل الفاعـل وهو الذي أشـار إليه الشـيخ بلفظ الفعل «عن رويـة»، أو كالنمو القائم في مـادة القابـل في الفواعل الطبيعية، أو كالغايـات في الصناعات، حيث تكون الغاية في نفس المادة الخشبية التي تقوم بها صورة الطاولة، هذا.

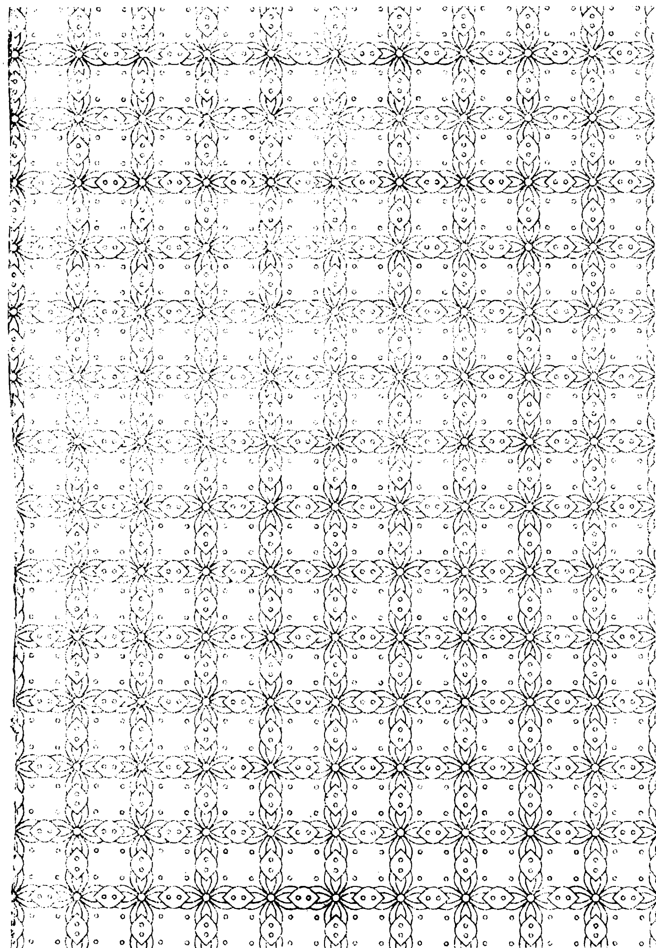
والتحقيـق أن كل هـذه الأمـور ترجع إلى نفـس الفاعل، فالـذي يطعم الفقير لـه غايـة ترجـع إلى نفسـه والذي يصنـع الطاولة كذلـك، حيث يصنعهـا لبيعها

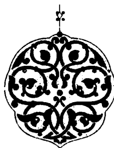
وتحقيـق منفعـة ترجـع إليـه أو للجلوس عليهـا وتحقيق غرض خاص لـه أيضًا.

وأمـا الغايـة التي تكـون في شيء ثالث غير الفاعل والقابـل، فكالإطعام لزيد لأجل إدخال الـرضى على بكر.

قوله «وقد علمته فيما سلف» يشير إلى بحث الغايات في فن الطبيعيات.

قوله «ومن الغايات التشبه بشيء آخر، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية، والتشـبه نفسـه أيضا غاية» كالمتعلـم الذي يفعل للتشـبه بالعلماء، وهذا وصـف بالغاية بالتبـع، لأن الغاية أولًا وبالذات صيـرورة الفاعل عالمًا.





[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في إثبات الغاية وحل شكوك قيلت في إبطالها، والفرق بين الغاية و بين الضروري و تعريف الوجه الذي تتقدم به الغاية على سائر العلل و الوجه الذي تتأخر به

 **الأمر الأول: في تحرير محل الكلام**

قال الشيخ «فنقول: إنه قد بان، مما سلف لنا من القول، أن كل معلول فله مبدأ، وكل حادث فله مادة وله صورة، ولم يتبين بعد أن كل تحريك فله غاية ما، فإن هاهنا ما هو عبث، وهاهنا ما هو اتفاق، وأيضًا هاهنا مثل حركة الفلك، فإن لا غاية لها في ظاهر الأمر، والكون و الفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن. ثم لقائل أن يقول: قد يجوز أن يكون لكل غاية غاية، كما يكون لكل

ابتداء ابتداء، فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام، لأن الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه، وقد نجد أشياء هي غايات ولها غايات أخرى إلى غير النهاية، فإن هاهنا أشياء يظن أنها غايات ولا تتناهى، كنتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى. ثم لقائل أن يقول: لنترك أن الغاية موجودة لكل فعل، فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها؟ ومما يليق أن نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة أنه هل الغاية والخير شيء واحد أم يختلف؟ وأيضًا ما الفرق بين الجود والخيرية؟»

■ **الشرح**

أفرد الشيخ فصلًا مستقلًا للعلة الغائية لشرافة هذا المبحث، ويطرح في هذا الفصل أربع مسائل:

١ـ المسألة الأولى: إثبات الغاية لكل فعل

٢ـ المسألة الثانية: دفع الشكوك حول العلة الغائية لكل فعل

٣ـ المسألة الثالثة: الفرق بين الغاية والضروري

٤ـ المسألة الرابعة: في كيفية تقدم وتأخر الغاية

ثم إنه لا بد من لفت النظر إلى أن العلة الغائية من المباحث التي تتوقف عليها مسائل مهمة في الحكمة الإلهية، كمعرفة المبدأ ومعرفة المعاد، وأن لهذا العالم غاية يسير إليها وليس منفكة عن غاية ينتهي إليها، وفي الحقيقة إن مفترق الطرق بين المادي والإلهي هو العلة الغائية لا الفاعلية، أي إن المادي لا ينكر العلة الفاعلية خاصة أن التجريبيين من الماديين كالأطباء إنما يبحثون عن علل الأشياء الفاعلية كعلة الأمراض في البحث الطبي وعلة الزلازل

والبراكين في الأبحاث الطبيعية الأخرى، نعم ينكر العلة الغائية بمعنى أن تكون لهذه الأفعال لها غايات حكيمة للفواعل.

هذا، إن العلة الفاعلية لا تحدد الغاية للأفعال، بمعنى أن الفاعل إنما يوجد من حيث هو فاعل ولكن لا يوجد بخصوصيات معينة من حيث هو فاعل، بل من حيث غاية فعله تتحدد الخصوصيات، فلا ينقطع السؤال عن العلة لمجرد إثبات أن لكل فعل فاعل، بل لا بد من إثبات العلة الغائية التي جعلت الفاعل يخصص فعله بخصوصياته المعينة، وإذا أردنا أن نمثل لذلك بمثال عرفي، نقول إن الجسم الذي يتحرك إلى الأمام لنا أن نسأل عن فاعل حركته كالحرارة مثلًا، ولكن لا ينقطع السؤال بمجرد إثبات الفاعل بل لنا أن نستأنف سؤالًا جديدًا أنه إنما الحرارة علة الحركة ولكن لأي علة تحرك إلى الأمام ولم يتحرك إلى الخلف، فتحريك الحرارة إلى الأمام على قدم سواء بالنسبة إلى التحريك إلى الخلف، فلا بد أن يتحقق جواب جديد مرتبط بعلة تحديد خصوصيات الفعل وهو البحث الذي يؤول إلى العلة الغائية في الحقيقة، وكذلك حركة بذرة التفاح لأن تصبح شجرة تفاح لا يرتبط بنفس العلة الفاعلية لحركتها لأنها على السواء بالنسبة لحركة بذرة البرتقال التي تؤول في حركتها إلى شجرة البرتقال، بل لا بد أن يؤول الأمر إلى محدد علّي للخصوصيات التي تقع عليها الحركة ومنتهاها.

نعم، احتج بعض منكري الغاية على ذلك بشبهات كالأفعال العبثية حيث يصدر من الأطفال أو المجانين بعض الأفاعيل التي لا غاية لها ولذا تسمى عبثًا، أو كالأمور الاتفاقية كاصطدام حجر يهبط من أعلى برأس إنسان، فلا يقال إن له وراء فاعليته غاية أن يضرب رأس إنسان، وكذا الإنسان الذي

يحفر الأرض لأجل البحث عن الماء فيجد كنزًا فلا يقال إن وجدان الكنز غاية فعله لأنه إنما كان بمعزل عن قصد البحث عن الكنز، وكذا شككوا في الغاية في موارد كالذبول والكون والفساد حيث يقال إنه ليست غاية النبتة السير نحو الذبول إذ لا يمكن للشيء أن يكون يسير على ما يعدم صورته، وكالحركات الدائرية للشمس والقمر حيث إننا لا نجد لحركتهما غاية تصل إليها، إلى غير ذلك من الشكوك والشبهات.

هذا مضافًا أنه لو كان لكل فعل غاية، فإنه يلزم على ذلك التسلسل في الغايات لا إلى نهاية، فلا تكون غايةٌ، لأنه لو تسلسلت الغايات لما وصلنا إلى غاية يسكن عندها ذو الغاية، كما لو قيل إن الأقيسة التي تنتج نتيجة تكون غاية مقدماته، فلو قلنا لكل فعل غاية يلزم أن تكون المقدمات أيضًا غايات لأقيسة سابقة وهكذا لا إلى نهاية.

وقوله «ثم لقائل أن يقول: لنترك أن الغاية موجودة لكل فعل، فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها؟» تقرير لإشكال آخر على بحث العلة الغائية وهو أن الحكماء جعلوا العلة الغائية متقدمة بحكم جعلهم إياها علة، وكل علة متقدمة على معلولها، مع أنه من الوضوح بمكان أن ترتب الغاية إنما يكون متأخرًا، لأن لغاية ما يسكن لديه الفعل وهو آخر ما ينتهي إليه.

الأمر الثاني: في أن ما يسمى اتفاقًا وعبثًا له علة غائية

▪ الكلام في الاتفاق

قال الشيخ «فتقول: أما الشك الأول المنسوب إلى الاتفاق و العبث فنحله ونقول: أما حال الاتفاق وأنه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات.»

■ **الشرح**

يشرع الشيخ في دفع الإشكال الأول وهو ما قيل من نفي الغايات عن الاتفاقيات والعبثيات، وقد أعرض الشيخ ههنا عن بيان حال الاتفاق لاكتفائه بالرد عليه بما ذكره في الطبيعيات، وحاصل ما ذكره هناك أن الاتفاقيات هي الحوادث نادرة الوقوع، وعند العامة من الناس فالاتفاقي هو الذي يحصل دون سبب وفاعل، فإن كان الاتفاقي مفيدًا وحسنًا يسمى عندهم بالبخت وإلا كان سوء حظ، وأما عند منكري الغاية فيقولون إنها الحوادث التي تقع لا على وجه غائي، وأما الحكماء فالاتفاقي يطلق على الحوادث النادرة الوقوع التي تكون لها أسباب خاصة وذاتية لها ولكن لا تكون أكثرية ولا دائمة، وبعبارة أخرى إن العلل الذاتية التي ينتج عنها معلول ما إما أن تكون دائمة الحصول أو أكثرية كالإحراق للنار، وإما أن تكون هذه العلل الذاتية التي ينتج عنها معلول بالضرورة نادرة الحصول فيكون المعلول نادر الوقوع، فيقع التوهم أنها بلا علة فاعلية أو غائية.

ومثاله الحافر الذي يحفر بحثًا عن الماء فيجد كنزًا، فإن ما يتوهمه المشككون أن الحفر كان لوجدان الماء فاتفاق وجود الكنز، فلم يتحقق هذا الأمر بوصف كونه غاية لحفره لخروجه عن مقصوده في الحفر أصلًا، إلا أن الحكماء يقولون بل وجدان الكنز هو غاية لنفس الحافر لكن بالعرض لا بالذات، إي إننا إذا نسبنا الكنز إلى نفس الحافر بقطع النظر عن أي شيء آخر فليس هذا من غاياته التي قصدها، بل يكون أمرًا نادر الوقوع بالنسبة لأي حافر، وأما إذا نسبنا الكنز إلى الحافر لا مطلقًا بل إلى الحافر الذي يحفر فوق موضع الكنز، فوجدان الكنز بالنسبة إليه يكون غاية بالذات لا بالعرض

لتحقق مناط العلل الذاتية بالنسبة إلى المعلول وهو الكنز، وإن شئت قلت إن الحافر الذي يحفر فوق الكنز دون موانع ومع تحقق الشرائط يجب عنه وجدان الكنز، فيقال كل من حفر فوق الكنز وجد الكنز بالضرورة، فالغاية لهذا الفعل هو وجدان الكنز بالضرورة سواء أستشعر هذا في قصده أم لا، إذ إن فعله هو ذو الغاية لا مقصوده ومشاعره.

وحاصل الأمر، إن اجتماع شرائط وجدان الكنز لما كانت نادرة الوقوع كان أمرًا نادر الوقوع وسمي بذلك اتفاقيًا، وعندما ينسب إلى مطلق الحافر تكون الغاية له بالعرض.

وقس على ذلك سائر الموارد، فالحجر الذي يسقط من مبنى ويصطدم برأس إنسان، فاصطدامه معلول لعله بالذات إن أخذت مجموعة الشرائط كوقوعه بهيئة معينة ووقت معين مترافق مع مرور الإنسان على بعد متعامد معه مثلًا بحيث يصيبه، تكون العلة ذاتية ودائمية بلحاظ هذه الأمور مجتمعة ويكون اصطدامه بالرأس ضروريًا وغاية له، وأما إن أخذ سقوط الحجر مطلقًا وبدون ملاحظة سائر الشرائط فيقال إنه نادر واتفاقي، وهو من التقصير في ملاحظة سائر الشروط.

ومنه يظهر أن الفواعل الطبيعية من حيث طبائعها هي فواعل بالاقتضاء وتتوقف فاعليتها على مجموعة من الشرائط وارتفاع الموانع، ولذا كانت دائمية أو أكثرية الوجود ولا مانع من تخلف فاعليتها في موارد أقلية، وهو ما يعبر عنه بالبداء بالاصطلاح في النصوص الدينية، والذي هو عبارة عن ظهور الحادث الاتفاقي الذي يكون كذلك لتخلف اقتضاء عن مقتضاه لوجود مانع أو لانتفاء شرط، ولذا لا يقع البداء إلا في عالم الطبيعة ولا بداء في التجرد.

هذا كله في نفي الاتفاق بمعنى نفي العلة الغائية.

■ **الكلام في نفي العبث**

قال الشيخ «وأما بيان أمر العبث فيجب أن نعرف أن كل حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد. فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو، والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القوة الشوقية، والأبعد من ذلك هو التخيل أو التفكر. فإذا ارتسم في التخيل أو في الفكر النطقي صورة ما، فتحركت القوة الشوقية إلى الإجماع، خدمتها القوة المحركة التي في الأعضاء، فربما كانت الصورة المرسمة في التخيل أو الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي إليها الحركة، وربما كانت شيئا غير ذلك، إلا أنه لا يتوصل إليه إلا بالحركة إلى ما تنتهي إليه الحركة، أو تدوم عليه الحركة.

مثال الأول: أن الإنسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما، وتخيل في نفسه صورة موضع آخر، فاشتاق إلى المقام فيه، فتحرك نحوه، فانتهت حركته إليه، فكان متشوقه نفس ما انتهى إليه تحريك القوى المحركة للعضلة.

ومثال الثاني: أن الإنسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق له، فيشتاقه، فيتحرك إلى المكان الذي يقدر مصادفته فيه، فتنتهي حركته إلى ذلك المكان، ولا تكون نفس ما انتهت إليه حركته نفس المتشوق الأول الذي نزع إليه بل معنى آخر، لكن المتشوق يتبعه، ويحصل بعده، وهو لقاء الصديق.

فقد عرفت هذين القسمين، و تبين لك من ذلك بأدنى تأمل أن الغاية التي تنتهي إليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة، هي غاية أولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الأعضاء، وليس للقوة المحركة التي في الأعضاء

غايـة غيرهـا، لكنه ربمـا كان للقوة التي قبلهـا غاية غيرها، فليـس يجب دائمًا أن يكـون ذلك الأمـر غاية أولى للقوة الشـوقية: تخييلية كانـت أو فكرية، و لا أيضا دائمـا يجـب أن لا يكون، بل ربمـا كان، و ربما لم يكن، كما قد تبـين لك في المثالين.

أما الأول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة، و أما الثاني فكانت مختلفة.»

■ **الشرح**

أمـا بالنسـبة إلى العبـث، ومعناه أن هنـاك أفعال اختيارية يقوم بها الإنسـان تقع بلا غاية، والشـيخ في هذا الموضع يطيل في الإجابة، وحاصل الجواب الكلي هو أنه لا بد من البحث أولًا عن مبادئ الفعل الاختياري، وهي ثلاثة مبادئ:

١ـ مبدأ قريب: وهي القوة المحركة المنبثة في العضلات.

٢ـ مبدأ متوسط: القوة الشوقية التي تبعث الفاعل على الحركة.

٣ـ مبدأ بعيد: القوة العلمية وهي إما التخيل أو التعقل.

وكل مبـدأ مـن هذه المبـادئ له غاية تخصـه، فأما المبدأ الطبيعـي المنبث في العضـلات فغايتـه التحريك نحو نهايـة الحركة، كالوصول إلى مـكان بعد الكون في مكان بإعمال الأعصـاب والعضلات.

وأمـا المبدأ الشـوقي والمبـدأ البعيد الخيـالي أو العقلي فلا بد منهمـا في الفعل النفسـاني الاختيـاري، وقـد تكـون غايتهما عين غايـة المبدأ القريـب كالوصول إلى المـكان المعـيّن بعد الكون في مكان أول في عين تخيل الإنسـان وتشـوقه إلى الكـون فيه بعد الضجر من الكون في المـكان الأول، فيحصل على ذلك التطابق بـين المبدأ القريب والمبدأ المتوسـط والبعيـد، كما قد يتخالف المبـدأ القريب مع المبـدأ المتوسـط والمبدأ البعيد بحيـث يتعقل الإنسـان أو يتخيل غاية ويشـتاق

إليـه ويتحرك لكـن ما يكون غاية لحركتـه لا يكون على وفق ما تشـوقه وعلمه، ويطـرح الشـيخ مثالًا عـلى ذلك، الأول هو ما لـو مال الإنسـان إلى لقاء صديق فيشـتاق إليـه فيتحرك إلى لقائـه في مكان ما يفترض وجـوده هناك وتكون على ذلـك غايـة المبدأ القريب الوصـول إلى المكان وأما غاية المبدأ المتوسـط والبعيد ليس الكون في المكان بل لقاء الصديق.

والإنصـاف أن المثـال الأول الذي طرحه الشـيخ للتطابق بـين مبادئ الحركة مناقـش فيه، إذ إن مبدأ الحركة المتوسـط والبعيد في المثال الأول ليس الكون في المـكان الثـاني بل رفع الضجر والملل وهو أمر يقـع وراء الكون في المكان الجديد، فيتصـور الإنسـان بعقله الترويح عن النفس، فيشـتاق إليه فيتحـرك إلى المكان لأجل تلك الغاية لا لمجرد الكون في المكان. والأمر سهل.

إذا تبـيّن هـذا، أن كل حركة سـواء ما أسميناه عبثًا أم غيره هـو غاية حقيقية للمبـدأ القريـب الفاعلي وهو القـدرة المنبثة في الأعضاء، بمعـنى أن الذي يتحرك لأجـل لقاء صديق أو للتمكن من مكان سـواء أصـادف الصديق والمكان أم لا، عـلى أي حال فإن فاعلية العضلات والأعصاب التي هي المبدأ الطبيعي القريب للفعل قد وصل إلى الغاية بالفعل.

وأما بالنسـبة للمبدأ المتوسـط والبعيد، ففي بعض الأفعال التي تكون موجودة وغيـر منتفيـة قطعًا وإن لم تتحقق بالفعل، والكلام ههنـا هو في الرد على ما قيل مـن نـفي الغايات لا نفي فعليتها، وبعبارة أخرى إنـه في حالة الأفعال التي لا تصل إلى غاياتهـا المتشـوقة أو المتخيلـة أو المتعقلـة يوجـد غاية ولا يمكـن القول بأن عـدم تحققهـا لعـدم المطابقة بينها وبين المبـدأ القريب لها يعـني نفيها من أصل.

▪ **الكلام في ترتب مبادئ الحركة**

قال الشيخ «و القوة المحركة التي في الأعضاء مبدأ حركة لا محالة، و القوة الشوقية أيضا مبدأ أول لتلك الحركة، فإنه لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة، لأن الشيء الذي لا تنبعث إليه القوة ثم تنبعث إليه انبعاثا نفسانيا يكون بتشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن. فإذن كل حركة نفسانية مبدؤها الأقرب قوة محركة في عضل الأعضاء، و مبدؤها الذي يليه شوق، والشوق ـ كما علم في علم كتاب النفس ـ تابع لتخيل أو فكر لا محالة. فيكون المبدأ الأبعد تخيلا أو فكرا. فإذن هاهنا مبادئ للحركات النفسانية. منها واجبة بأعيانها ضرورة. ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة، و الواجبة ضرورة: هي القوى المحركة في الأعضاء، و القوة الشوقية. وغير الواجبة: هي التخيل و الفكر، فإنه ليس يجب لا محالة أن يكون تخيل ولا فكر أو فكر و لا تخيل و لكل مبدإ حركة غاية لا محالة و المبدأ الذي لا بد منه في الحركة الإرادية له غاية لا بد منها، و المبدأ الذي منه بد قد توجد الحركة خالية عن غايته، فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب ـ و هو القوة المحركة ـ و المبدءان اللذان بعده ـ أعني الشوقية مع التخيل أو الشوقية مع الفكرية ـ كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها، وكان ذلك غير عبث لا محالة.

و إن اتفق أن يختلف، أعني أن لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية، ذاتية للقوة الشوقية، وجب ضرورة أن يكون للقوة الشوقية غاية أخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو، و ذلك لأنا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لا تكون بلا شوق و كل ما هو شوق فهو شوق لشيء، و إذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة، و إذا كان ذلك الشيء يراد لأجله

الحركة فيجب أن يكون بعد انتهاء الحركة.

و كل نهاية تنتهي إليها الحركة أو تحصل بعد نهاية الحركة، و يكون الشوق التخيلي و الفكري قد تطابقا عليها، فبين أنها غاية إرادية، و ليست بعبث البتة، و كل نهاية تنتهي إليها الحركة و تكون هي بعينها الغاية المتشوقة المتخيلة و لا تكون المتشوقة بحسب الفكرة، فهي التي تسمى العبث.»

■ **الشرح**

يريد الشيخ بعد إثبات وجود الغايات في كل الأفعال وإن لم تتطابق غايات مبادئها، أن يذكر ترتب القوة المحركة المنبثة في الأعضاء على القوة الشوقية، وترتيب الشوقية على المبدأ البعيد العلمي سواء أكان خياليًا أم فكريًا عقليًا.

فالقوة المحركة المنبثة في الأعضاء لا يمكن أن يتحقق من دونها فعل اختياري إنساني، وهو واضح إذ لولا هذه القوة لما أمكن للإنسان أن ينتقل بجسده من مكان إلى آخر، ثم إن هذه القوة معلولة لمبدأ وراءها هي القوة الشوقية، وذلك لأن الإنسان لم يفعل ثم فعل فعلًا نفسانيًا أثر في العضلات، وهذا البعد الذي أسماه الشيخ بالبعد النفساني للحركة هو الميل نحو الغاية، وهو الشوق.

وأما الشوق فهو تابع للتخيل والفكر لا محالة على ما تبين في كتاب النفس في الشفاء في الفصل الرابع من المقالة الرابعة.

ومنه يظهر أن هناك مبادئ للحركة الإرادية، بعضها ثابت وبعضها الآخر غير ثابت، أما الثابتة فهي القوة المنبثة في العضلات أي المبدأ القريب للفعل والقوة الشوقية أي المبدأ المتوسط لها، فلا يمكن التحرك بحركة اختيارية

مـا لم تتحـرك العضـلات نحـوه باشـتياق إلى غايـة سـواء طابقت الغايـة التي للمبـدأ القريـب أم لا.

إلا أن مبـدأ الحركـة البعيد وهو الخيال أو الفكر فليـس من المبادئ الضرورية للحركـة، فقـد يوجد خيـال ولا فكر كمـا في الحركات الشـهوانية غيـر العقلانية مثلًا وكـذا قد يكون فكـرٌ ولا خيال.

قولـه «و المبـدأ الذي لا بد منـه في الحركـة الإرادية لـه غاية لا بد منهـا، و المبدأ الـذي منـه بد قـد توجـد الحركة خاليـة عـن غايته، فـإن اتفـق أن يتطابـق المبدأ الأقـرب ـ و هو القـوة المحركة ـ و المبدءان اللـذان بعده ـ أعني الشـوقية مع التخيل أو الشـوقية مـع الفكريـة ـ كانـت نهاية الحركـة هي الغايـة للمبادئ كلهـا، و كان ذلـك غير عبـث لا محالة.»

هنا يشـرع الشـيخ برد إشـكال عدم غائية الأفعال العبثية، وحاصل ما أفاده أن كل فعـل لـه غايـة باعتبـار مبدئـه الذي صـدر عنـه، وحيـث إن في البين ثـلاث مبادئ، كانـت الغايات ثلاثـة، فللمبدأ القريـب غاية وللمبدأ المتوسـط الشـوقي غايـة وللمبدأ البعيـد التخييلي أو الفكـري غاية، وبناءً عليـه إن الفعل الـذي يسـمى بالعبـث كلعـب الطفل لا يسـمى بـلا غايـة مطلقًا بل بـلا غاية عقليـة لأنـه أصلًا لم ينشـأ من مبدأ عقـلي وإنما له غاية شـوقية وغايـة طبيعية بحسـب القـدرة المنبثة في العضـلات والأعصاب.

قولـه «و إن اتفـق أن يختلـف، أعـني أن لا يكـون مـا هـو الغايـة الذاتيـة للقوة المحركـة غايـة، ذاتيـة للقوة الشـوقية، وجب ضـرورة أن يكون للقوة الشـوقية غاية أخـرى بعـد الغاية الـتي في القوة المحركة التي للعضو» إشـارة إلى مـا ذكرناه من أن المبـادئ قد تتفـق في الغاية وقـد تختلف.

ومـن ثم يذكـر أن العبـث هو الفعل الخيـالي الذي تكون غايتـه نهاية الحركة بـلا مبـدأ فكـري، بحيث لا يكـون لها غايـة فكريـة، وبالدقة إن وصـف العبث للفعـل هـو بالقيـاس إلى غير الفاعل، وإن شـئت قلـت إن العاقـل الذي يجد أنـه لا بد للحركـة التي يفعلها فاعل آخـر غيره أن يكون لها مبدأ فكري يسـميها عبثًـا فيمـا لـو لم يكـن فيها مبـدأ فكـري وبالتـالي غاية فكريـة، وأما بالنسـبة للفاعـل نفسـه فكل مبدأ فيـه له غاية، إذ ليس فيه إلا مبدأ قريب ومبدأ شـوقي وخيالي وليس فيه مبدأ فكري.

▪ في الأقسام الأخرى من الأفعال

قـال الشـيخ «وكل غايـة ليسـت هـي نهايـة الحركـة ومبدؤها تشـوق تخيلي غيـر فكـري، فلا يخلو: إمـا أن يكـون التخيل وحده هـو المبدأ لحركة الشـوق. أو التخيـل مع طبيعـة أو مزاج مثل التنفـس أو حركة المريـض. أو التخيل مع خلق وملكـة نفسـانية داعيـة إلى ذلـك الفعل بـلا روية. فـإن كان التخيـل وحده هو المبدأ للشـوق سمـي ذلك الفعل جزافا، ولم يسـم عبثـا. وإن كان تخيل مع طبيعة مثـل التنفس، سمـي ذلك الفعل قصـدا ضروريـا أو طبيعيًـا. وإن كان تخيل مع خلـق وملكة نفسـانية سمـي ذلك الفعل عـادة، لأن الخلـق أنما يتقرر باسـتعمال الأفعـال، فما يكون بعد الخلـق يكون عـادة لا محالة.

و إذا كانـت الغايـة التي للقـوة المحركة و هي نهايـة الحركة موجـودة ولم توجد الغايـة الأخـرى الـتي بعدهـا وينحو التشـوق و هي غاية الشـوق فيسـمى ذلك الفعـل باطـلا، كمـن حصـل في المـكان الذي قـدر فيـه مصادفـة الصديق ولم يصادفـه هنـاك، فسـمي فعلـه باطـلا بالقيـاس إلى القـوة المتشـوقة دون القوة المحركـة و بالقيـاس إلى الغايـة الأولى دون الغايـة الثانية.»

▪ **الشرح**

يذكر الشيخ ههنا أن الغاية إن كانت خيالية وهي منتهى الحركة سميت عبثًا كما تقدم، أما إن كاف الفعل خياليًا وله غاية وراء الحركة فإن كانت مجرد الشوق فيسمى جزافًا وإن كانت بطبيعة أو مزاج سمي الفعل طبيعيًا أو فعل بالقصد الطبيعي كالتنفس، وإن كانت شوقًا ووراءها ملكة نفسانية سميت عادة، وإن لم تتحقق الغاية التي تقع وراء حركة العضلات والأعصاب أي الغاية الشوقية أو الفكرية والخيالية يسمى الفعل باطلًا كمن يشتاق لزيارة صديقه فيذهب إلى منزله ولا يجده.

فظهر الفرق بين العبث والجزاف والقصد الطبيعي والعادة والباطل.

▪ **في غاية الفعل الذي يقال له عبث**

قال الشيخ «و إذا تقررت هذه المقدمات فنقول: قول من يقول إن العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب.

و قول القائل أيضا إن العبث فعل من غير غاية البتة هي خير أو مظنون خيرا، هو قول كاذب.

أما الأول فإن الفعل أنما يكون بلا غاية إذا لم يكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته، لا بالقياس إلى ما ليس مبدأ حركته، و إلى أي شيء اتفق. و ما مثل به في الشك من اللعب باللحية، فمبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة، و الذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر، و ليس مبدؤه فكرا البتة، فليس فيه غاية فكرية، و قد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي و للقوة المحركة، فبين أن هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك، منته إلى غاية، و أنه أنما لا يتحرك إلى غاية بحسب ما ليس مبدؤه المحرك.

و لا يجب أن يظن أن هذا يصدر لا عن شوق تخيلي، فإن كل فعل نفساني كان بعد ما لم يكن، فهناك شوق ما لا محالة، و طلب نفساني، و ذلك مع تخيل ما، إلا أن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان، أو كان ثابتا و لكن لم يشعر به، فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك و يحكم أنه قد تخيل، و ذلك لأن التخيل غير الشعور بأنه قد تخيل. و هذا ظاهر، و لو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الأمر إلى غير النهاية.

و أما الثاني فلأن لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة: إما عادة، و إما ضجر عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة أخرى، و إما حرص من القوى المحركة و المحسة على أن يتجدد لها فعل تحريك و إحساس.

و العادة لذيذة، و الانتقال عن المملول لذيذ، و الحرص على الفعل الجديد لذيذ، أعني بحسب القوة الحيوانية و التخييلية. و اللذة هي الخير الحسي، و التخييلي، و الحيواني، بالحقيقة و هي المظنونة خيرا، بحسب الخير الإنساني فإذا كان المبدأ تخيلا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس إذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه، و إن لم يكن خيرا حقيقيا أي بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تضبط.»

■ **الشرح**

بعد أن فرّق الشيخ بين مبادئ الأفعال الطبيعية والشوقية والعلمية، وبعد أن فرغ من بيان الغايات التي تقع وراء كل مبدأ من هذه المبادئ، وبيّن معنى العبث والجزاف والباطل وغيرها مما يدعى عدم الغاية لها، شرع ههنا ببيان أن ما تقدم من أفعال معللة بغايات.

أما بالنسبة للفعل الذي يقال له عبث، فليس من الصدق أنه فعل بلا غاية ولا أننا لو سلمنا له فعل بغاية إلا أن غايته ليست بخير، لأنه قد ثبت بما تقدم أن للعبث غاية خيالية كإصابة لذة وإن لم يكن فيها خير عقلاني لعدم نشوئها من مبدأ عقلاني.

وبعبارة أخرى، إن العبث ليس له غاية بالقياس إلى العقل إلا أن له غاية للخيال وللقوى الطبيعية لأن مبادئه القريبة هي القوى الطبيعية التي وصلت إلى غاياتها وكذا مبادئه المتوسطة هي التشوق إلى أمر خيالي وقد حصل أيضًا، فالذي يعبث بلحيته وإن لم يكن فعله ناشئًا من حسن عقلي إلا أن له مبادئ خيالية بعثته إلى هذا الفعل، وقول المصنف «فإن الفعل أنما يكون بلا غاية إذا لم يكن له غاية بالقياس إلى ما هو مبدأ حركته» بيان في أن كل غاية لكل فعل إنما تقاس بلحاظ المبادئ التي ينطلق منها الفعل، وحيث إن الفعل العبثي ليس له مبدأ عقلاني حتى يقال إنه لم يتوصل به إلى غاية عقلانية، بل له غاية ناشئة من مبدأ تخييلي تحصلت.

وقوله «فبين أن هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك، منته إلى غاية، و أنه أنما لا يتحرك إلى غاية بحسب ما ليس مبدؤه المحرك» أي من الواضح أن الفعل العبثي بحسب مبدئه وهو التخييل قد وصل إلى غايته، وإنما لم يصل إلى غاية عقلانية لا لأنه تخلف عنها بل لأن ليس له مبدأ عقلاني أصلًا.

وقوله «و لا يجب أن يظن أن هذا يصدر لا عن شوق تخيلي» يريد الفصل بين التخيل الذي هو مبدأ الفعل العبثي وبين الشعور بالتخيل، فالمبدأ هو نفس التخيل الذي لا يكون هناك فعل نفساني من دون شوق خاص هو المرجح لصدور الفعل دون عدم صدور، وهذا الشوق مترافق مع تخيل، وإن لم يشعر به الفاعل.

قولـه «و هـذا ظاهر، و لـو كان كل تخيل يتبعه شـعور بالتخيـل لذهب الأمر إلى غير النهاية.»

«بيـان برهـاني للتفريـق بين نفـس التخيل والشـعور بـه، وهـو أن التخيل لـو كان يسـتلزم شـعورًا بـه، للـزم التسلسـل ولم يحصل تخيـل البتة، إذ الشـعور بالتخيل يلزمه شـعور أيضًا فكان من اللازم الشـعور بالشـعور بالتخيل، وهكذا لا إلى نهاية.

وقوله «وأما الثاني فلأن لانبعاث هذا الشـوق علة ما لا محالة: إما عادة، و إما ضجـر عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة أخـرى، و إما حرص من القوى المحركة و المحسة على أن يتجدد لها فعل تحريك و إحساس.» بيان لدفع توهم أن العبث لو سلمنا له غاية إلا أن غايته ليست خيرًا، وذلك أن يقال إن القوة الشوقية الناشئة عن تخيل لها علة رجحت صدور الفعل، وهذه العلة إما العادة وهي لذيذة جالبة للخير باستحصالها، وإما ضجر وملل يريد دفعه بهذا الفعل وهو خير أيضًا.

قولـه «ثم وراء هـذا علـل لتخصيـص هيئة دون هيئـة من الحـركات جزئية لا تضبـط» بعـد أن بيّن الشـيخ أن الفعل العبـثي لا محالة له غايـة وغايته خير، وذلـك لأن مبـدأ هذا الفعل تخييـلي فلا بد وأن تكون الغاية متناسـبة معه، وهي إمـا غايـة لدفع ضجـر أو لجلب لذة بحكـم العادة، ذكـر ههنا أن مـا ذكرناه على نحـو القاعدة كافٍ في رد الشـبهة النافية للغاية، ولا شـأن لنـا فعلًا بالحديث عن المـوارد الجزئيـة وهـي من قبيـل أن هذا العابـث لأي شيء تحـرك إلى اليمين ولم يتحـرك إلى اليسـار، وأن ذاك لماذا عبث بلحيته ولم يعبث بشـعر رأسـه وهكذا، فليـس شـأن الحكيم الحديـث عن الموارد الجزئيـة بعد رفع الشـبهة من أنه لا بد أن يكـون هناك غاية شـوقية تخييلية.

■ في الإجابة عن شبهة عدم تناهي الغايات

أولًا: مقدمة

قال الشيخ «أما الشك الذي يليه فينكشف بأن نعرف الفرق بين الغاية بالذات و بين الضروري الذي هو أحد الغايات التي بالعرض. و الفرق بينهما أن الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها، والضروري أحد ثلاثة أمور.

إما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على أنه علة للغاية بوجه، مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به.

و إما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية لا على أنه علة للغاية، بل على أنه أمر لازم للعلة، مثل أنه لا بد من أن يكون جسم أدكن حتى يتم القطع به، و إنما لم يكن بد من جسم أدكن لا لدكنته، لكن لأنه كان لازما للحديد الذي لا بد منه.

و إما أمر لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية نفسها، مثل أن العلة الغائية في التزويج مثلا التوليد، ثم التوليد يتبعه حب الولد و يلزمه، لأن التزويج كان لأجله. فهذه كلها غايات بالعرض الضروري، لا العرض الاتفاقي. و قد علمت الغايات العرضية الاتفاقية في موضع آخر.»

■ الشرح

بعد تمام الكلام حول دفع الشبهة الأولى والثانية من أن الاتفاق لا غاية له و أن العبث لا غاية له أو إن غايته ليست خيرًا، شرع ههنا بالرد على شبهة جديدة حاصلها أنه قد ثبت أن هناك حوادث لا متناهية بمعنى أن (أ) يليها (ب) و هذه يليها (ج) لا إلى نهاية، ولا يمكن أن تكون المتوسطات هذه هي الغاية لأنه

قد تقدم أن الغاية هي ما يسكن إليه المتحرك وحيث إن الأحداث لا متناهية فلا يكون حتى يكون هناك غاية للزوم التسلسل وعدم سكون المتحرك ووصوله إلى ما تنقطع به حركته التي هي الغاية.

وحاصل الأمر أنه لا يمكن الجمع بين الغاية في العالم الطبيعي للحوادث المختلفة وبين كون هذه الحوادث لا متناهية.

وقبل الشروع بالإجابة، قدم الشيخ مقدمة متعلقة بالضرورة والضروري، وهو مصطلح يطلق على أحد العلل التي تكون بالعرض بحيث تلازم الغاية التي بالذات، وهي مشترك مع الاتفاقي بأنهما غاية بالعرض، ولكنه يفترق عن الاتفاقي في أنه لازم للغاية التي بالذات، فالحافر الذي يحفر ليجد الماء في هذا المكان بالذات الذي دفن تحته الكنز، يكون وجدانه للكنز اتفاقيًا، لكن لا يسمى ضروريًا.

وإن شئت قلت، يريد الشيخ التقديم بأن العلة التي بالعرض تنقسم إلى اتفاقية وضرورية.

ويمثل الشيخ لهذا الأمر بصنع السيف، فإن الغاية التي بالذات لصناعة السيف هو التوصل به إلى القطع، ولكن في البين أمر وهو أن السيف لمّا كان مصنوعًا من الحديد وهو المادة الصلبة الداكنة، كانت الصلابة والدكانة لازمة للسيف وإن لم تكن هي المقصودة بالذات من صنعه، نعم هناك فرق بين الصلابة ودكانة اللون، وهو أن الصلابة علة الغاية أي القطع، بحيث لا يتحقق القطع من السيف والذي هو الغاية التي بالذات من صنعه من دون صلابته، بخلاف دكانة اللون حيث إنها لازمة لكن ليست علة للغاية كالصلابة.

وهناك أمر ثالث غير الذي يكون علة الغاية كالصلابة أو ليس علة

ولا معلولًا للغاية كدكانة اللون، وهو الذي يكون لازمًا للغاية وليس علة بالذات ويكون معلولًا للغاية، مثل أن يقال إن الغاية من الزواج حصول الولد، ثم يتفرع على وجود الولد محبته، وهي معلولة لحصوله و ليست مقصودة بالذات.

ثانيًا: إشارة مختصرة إلى مبحث الشرور

قال الشيخ «واعلم أن وجود مبادئ الشر في الطبيعة، هو من القسم الثاني من هذه الأقسام، فإنه مثلا لما كان يجب في الغاية الإلهية ـ التي هي الجود ـ أن يؤتى كل ممكن الوجود وجوده الخيري، وكان الوجود الذي للمركبات من العناصر، وكان لا يمكن أن تكون المركبات إلا من العناصر وكان لا يمكن أن تكون العناصر لها إلا الأرض و الماء و النار و الهواء، و كان لا يمكن أن تكون النار على الجهة المؤدية إلى الغاية الخيرية المقصودة بها إلا أن تكون محرقة مفرقة، لزم ذلك ضرورة أن يكون بحيث تضر الصالحين و تفسد كثيرا من المركبات.»

▪ الشرح

سيأتي في المقالة التاسعة من هذا الكتاب الحديث التفصيلي حول مباحث الشر، إلا أن المصنف يتعرض ههنا بشيء من الاختصار إلى هذا المطلب لمناسبته لمبحث الضروري حيث إن ما يقال له شر في بعض مصاديقه هو من الضروري الذي سبق بيانه.

ثم ينبغي أن يعلم أن مباحث الشرور في الجملة تجيب عن أسئلة ثلاثة:

١ـ إذا كان خالق العالم خير محض فكيف صدر الشر منه؟ وجوابه أن الشر أمر عدمي بالذات بحيث يرجع إلى عدم ذات كالموت أو إلى عدم كمال الذات كالفقر والمرض وما كان أمره كذلك لا يحتاج إلى جاعل

ليصدر عنه، فالواجب خلق العلم والصحة والحياة ولم يخلق الجهل والمرض والموت لأنها أمور عدمية لا يتعلق بها جعل أصلًا.

٢ـ لو سلّمنا ذلك وأن الشر بالعرض كالمرض أمر عدمي، إلا أن العدمي له نحو من الوجود، والشر وإن كان وجوده بالعرض ولكن في النهاية له شيء من الوجود، وإن شئت قلت إن الشر إما بالذات وهو عدم الكمال كالموت، وإما أمر وجودي يؤدي إلى أمر عدم شيء وهو المسمى بالشر بالعرض كالزلازل التي تؤدي إلى الموت، فهذه أمور وجودية في الحقيقة.

وجوابه أن هذا في نفسه كمال ولكن يقال له شر بالقياس إلى الغير، وأما الاستشكال بأنه لم خلق الله العالم الذي يؤدي إلى شر بالعرض مع قدرته على خلق الخير المحض الذي لا يلزم منه شر بالعرض، فجوابه أن هنا احتمالات، الأول الخير المحض والثاني الخير الكثير المشوب بالنقص والشر القليل والثالث هو الشر المحض أو الذي يكون شره مساوٍ لخيره أو الذي يكون شره أكثر.

والأخير لم يصدر من الله تعالى، أما الشر المحض فلأنه خلاف خيرية الله المحضة، وأما الخير المساوي للشر فللترجيح بلا مرجح وأما الشر الأكثري فلأنه ترجيح للمرجوح.

والأول صدر منه وهو عالم العقول والمجردات التامة، وأما الثاني فلاشتماله على الشر بالعرض فعدم خلقه شر كثير لا ينبغي فعله، وإن شئت قلت إن ترك خلق الخير لأجل الشر المشوب به شر كثير، فلا يصدر من الحكيم عدم الخلق لأجل هذه الشرور التي هي بالعرض،

كالـذي يتـرك بنـاء بناءٍ فيـه خير كثير لأجل شـر قليل فيـه فإن فعله هـذا غيـر حكـيم لأن الترك هو تـرك للخير الكثيـر وترك الخيـر الكثير شر كثير.

٣ـ ألا يمكن إزالة الشر القليل من عالم الطبيعة؟ وجوابه أن ذلك محال لأن الشر القليل ضروري في عالم المادة

وذلك لأن علة الخير في عالم الطبيعة هي المادة، إذ لولا وجود الهيولى التي بها يتحقق الخير والكمال لأن الكمال يحصل في هذا العالم بالاستكمال الذي يحتـاج إلى اسـتعداد ومادة، إلا أن لازم وجود المـادة التي هي علة الخير الفقدان، وهو لازم ضروري، إذ بفقد الفقدان لا يكون الشيء إلا مجردًا.

ثم إن الفقدان إما أن يكون فقدًا لكمال كالمرض بالنسبة للصحة، أو أن هناك كمال يمكن أن يحصله الإنسان ولم يحصله بعد كفقد العلم.

والحاصـل إن الاسـتكمال لا يحصـل إلا بالمـادة الـتي يلزمهـا الفقد والشـر بالعرض.

هـذا مضافًا إلى أن الاسـتكمال يكـون بالحركة في عـالم الطبيعة وهو معنى التزاحـم الـذي يلزمـه المضـادة بين الأفـراد وبالتـالي الشـر العرضي.

وهذا ما اشـار إليه بقوله «وكان الوجود الـذي للمركبات من العناصر، وكان لا يمكـن أن تكـون المركبـات إلا مـن العناصـر وكان لا يمكـن أن تكـون العناصر لها إلا الأرض و المـاء و النار و الهواء، و كان لا يمكن أن تكـون النار على الجهـة المؤدية إلى الغاية الخيريـة المقصودة بها إلا أن تكـون محرقة مفرقة، لـزم ذلك ضرورة أن يكون بحيـث تضر الصالحين و تفسـد كثيرا من المركبات».

ثم إن من هذا الأمر يجاب على الإشكال بأن الإيمان بالقضاء والقدر المأمور به شرعًا كيف يجتمع مع الشرور ووجود الأشرار والأمر بمحاربتهم؟ وجوابه بناء على ما تقدم هو أن الأمر بالإيمان بالقضاء والقدر له حيثية أخرى غير حيثية رفع الشر ومحاربة الأشرار، وذلك أن الشر موانع الاستكمال الإنساني فمن هذه الجهة صدر الأمر بمحاربته والتصدي له، ولكن من حيثية أخرى هو خير لأنه من لوازم أصل الاستكمال الإنساني على ما بيّناه، فحيثية الاعتقاد بالقضاء والقدر غير حيثية الأمر التشريعي بالجهاد والتصدي للظلمة وأعوانهم.

والنتيجة أن أن الشرور هي من اللوازم الضرورية والتي لا تكون علة للغاية، أي الشرور مصداق للبحث السابق الذي ذكره المصنف.

ثالثًا: في الإجابة عن شبهة عدم تناهي الغايات

الشبهة الأولى: في عدم تناهي الأشخاص

قال الشيخ «وكأنا قد خرجنا عن غرضنا، فلنعد إليه، و لنجب عن الشك المورد فنقول:

أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة، و لكن الغايات الذاتية هي مثلا أن يوجد الجوهر الذي هو الإنسان أو الفرس أو النخلة، و أن يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا، و كان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار إليه، لأن كل كائن يلزمه ضرورة الفساد، وأعني الكائنات من الهيولى الجسمانية، و لما امتنع في الشخص استبق بالنوع، فالغرض الأول إذن هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلا، أو غيرها، أو شخص منتشر غير معين، و هو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية، و هو واحد، لكن هذا

الواحد لا بد له في حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهاية، فيكون لا تناهي الأشخاص بالعدد غرضا على المعنى الضروري من القسم الأول، لا على أنه عرض بنفسه، لأنه لو أمكن أن يبقى الإنسان دائما كما تبقى الشمس و القمر لما احتيج إلى التوالد و التكاثر بالنسل.

على أنه و إن سلمنا أن الغرض لا تناهي الأشخاص كان لا تناهي الأشخاص غير معنى كل شخص، و إنما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص، لا لا تناه بعد لا تناه، فإذن الغاية بالحقيقة هاهنا موجودة، و هي وجود شخص منتشر، أو لا تناهي الأشخاص ثم الشخص الذي يؤدي إلى شخص آخر إلى ثالث إلى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية، بل للطبيعة الجزئية إذ هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا و غاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها.

و أعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بشخص واحد.

و أعني بالطبيعة الكلية القوة القابضة من جواهر السماويات كشيء واحد و هي المدبرة لكلية ما في الكون. و أنت تعلم هذه كلها بعد هذا و أما الحركة الذاهبة إلى غير النهاية فإنها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات.

و أيضا فإن الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة، بل الغرض هناك الدوام الذي نصفه بعد، و هذا الدوام معنى واحد إلا أنه متعلق الوجود بأشياء لنسلم أن عددها بغير نهاية.»

■ **الشرح**

يستأنف الشيخ دفع الشبهة السابقة حول الغاية بعد أن تعرض بالعرض لبحث

الشرور إجمالًا، وقد تقدم تقرير الشبهة وحاصلها أن الغايات لا تتناهى بسبب عدم تناهي الحوادث في هذا العالم، وعدم تناهي الغايات بمثابة إنكار العة لأن العلة الغائية إنما تعني وصول الفاعل إلى غاية تنتهي عندها حركته ويسكن إليها ولا يمكن تعقل هذا الأمر بعد فرض عدم التناهي في الحركة والأشخاص.

وحاصل ما يذكره الشيخ ههنا مبتنٍ على مقدمات:

١ـ إن الغاية بالذات هي حفظ الطبيعة النوعية للجواهر كالإنسان والفرس وغيرهما.

٢ـ إن هذه الطبائع إنما توجد في أشخاص جسمانية.

٣ـ إن انعدام الشخص يستلزم انعدام الطبيعة التي هي الغاية بالذات

٤ـ كل الأشخاص في عالم الطبيعة يجري عليها الكون والفساد.

٥ـ فلأجل حفظ الطبيعة النوعية والطبائع لا بد من استمرار الأشخاص لا إلى نهاية.

فالنتيجة عندئذ، أن هي الغاية بالذات للكون هي الجواهر كالإنسان وباقي الماهيات، ولكن بما أن الإنسان وسائر الطبائع كائن وكل كائن فاسد، فإذا فسد الشخص فسدت الطبيعة التي فيه، ولكن لأجل حفظ الطبيعة تتوالي أشخاص الإنسان بشكل لا متناهي.

وبعبارة أخرى إن الغاية القصوى لهذا العالم هو وجود إنسان ما أي الفرد المنتشر للإنسان، ووقوع أشخاص الإنسان في عالم الكون والفساد يقتضي فساد كل إنسان بعد كونه، وإذا كان أشخاص الإنسان متناهين لزم من فساد الطبيعة الإنسانية بفساد الأشخاص وهو خلاف الغاية، فاقتضت العناية عدم تناهي الأشخاص حتى لا تفسد الطبيعة الكلية للإنسان وبذلك تنحفظ الغاية.

ومـن هنا يظهر أن عـدم التناهي للأشـخاص علة لحفظ الطبيعة الإنسـانية الـتي هـي الغايـة بالـذات للنظـام الـكلي. فاندفعـت الشـبهة بـأن اللاتناهـي الشـخصي يناقـض الغاية.

وأما إذا كان الإنسـان طبيعة غير كائنة فاسـدة لتوجه الإشكال ولاكتفي بخلق إنسـان واحد تتحصل به الغايـة، كما كان الأمر في الطبيعيـات القديمة التي كان أمر الأفلاك فيها فوق الكون والفسـاد، وهذا ما أشـار إليه الشـيخ في قوله «لأنه لـو أمكن أن يبقى الإنسـان دائما كما تبقى الشـمس و القمر لمـا احتيج إلى التوالد و التكاثر بالنسل.»

وقد قرر الشـيخ هـذا البرهان بقوله «أما أشـخاص الكائنـات الغير المتناهية فليسـت هـي بغايات ذاتيـة في الطبيعـة، و لكن الغايـات الذاتية هـي مثلا أن يوجـد الجوهـر الذي هو الإنسـان أو الفرس أو النخلة، و أن يكـون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا، و كان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار إليه، لأن كل كائن يلزمه ضرورة الفساد».

إن قلت: لماذا يقال إن كل كائن فاسد؟

قلـت: إنمـا كان ذلك لأن علة حدوثـه اتفاقية أي ترجع إلى الأسـباب الأقلية الوجـود، ومـا كان كذلك لا يكـون دائم الوجود، ولا ترجع علتـه إلى الأمر المفارق بالمباشـرة بحيـث يلازمه الدوام لدوام علته، فالشـخص الإنسـاني علتـه مضافًا إلى المفارقـات أمور اتفاقيـة، والاتفاقي لا يدوم.

إذا تبـيّن مـا سـبق، يتضـح أن لا تناهـي الأشـخاص علـة غائيـة بالعـرض والممتنـع ذاتًا هـو لا تناهي العلل التي بالذات، وعندئذ يتضـح أيضًا أن لا تناهي الأشـخاص أمر ضروري من القسـم الأول مـن الضروري الذي ذكره سـابقًا وهو

الـذي يـلازم الغايـة التي بالـذات ويكون علة لهـا، كالصلابة للسـيف التي هي علـة بالعرض لصنع السـيف بعـد أن كانت الغاية الذاتية التوصـل إلى القاطعية بالسـيف، وكانـت الصلابـة لازمـة وأيضًـا علة لحصـول الغايـة بالـذات، والأمر ههنـا كذلـك فإن لا تناهي الأشـخاص غايـة بالعرض في عين كونهـا علة للغاية بالذات لأن الطبيعة التي هي الغاية بالذات معلولة في انحفاظها إلى الأشـخاص.

ثم إننـا نتنـزل ونقـول لـو سـلّمنا أن الغـرض بالـذات يكمـن في الأشـخاص اللامتناهيـة، فـأي إشـكال في هـذا؟ فالغـرض هـو مجمـوع العـالم اللامتناهـي الأشـخاص الـذي هـو معـنى واحـد في نفسـه، وبعبـارة أخـرى تـارة ننظر إلى اللاتناهي بشـكل منفصل الاشـخاص وتارة أخرى ننظر إلى العالم في نفسـه من حيـث هو حقيقة واحدة لا متناهي الأشـخاص فيكون لا بـأس في اعتبار الغاية بالـذات مجتمعـة مع هـذا اللاتناهي، فليكن الأمـر كذلك وهـو أن يكون غرض العـالم الواحـد يتحصـل في الاشـخاص اللامتناهية، ولـذا قال «عـلى أنه و إن سـلمنا أن الغرض لا تناهي الأشـخاص كان لا تناهي الأشـخاص غير معنى كل شـخص، و إنمـا يذهب بلا نهاية شـخص بعد شـخص، لا لا تناه بعـد لا تناه»، هـذا و إن الطبيعة الجزئيـة كنفس زيد قد تحققت فيه الغايات الجزئية ولم تذهب غاياتـه لا إلى نهايـة، فغايـة الطبيعـة الكليـة لا متناهيـة الأفـراد وليسـت غاية الأشخاص اللاتناهي الشخصي.

قوله «و أعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بشخص واحد.» يريد بالقوة الصورة النوعية كما في الجمادات والنبات أو النفس في الحيوانات والإنسان

قوله «و أعني بالطبيعة الكلية القوة القابضة من جواهر السـماويات كشـيء واحـد و هي المدبـرة لكلية مـا في الكون» يريـد إن الطبيعة الكلية عند المشـاء

تعني العناية الربانية والنظام الأصلح الحافظ للعالم، وقد تطلق ويراد بها العقل الفعال في بعض الأحيان، إلا أن الشيخ ههنا استعمل هذا المصطلح في معناه المجازي وأراد به نفس عالم العناصر المفاض من العقل الفعال بتوسط الجواهر السماوية، أي النظام الذي دون فلك القمر، ويريد أن النظام الكلي غايته بالذات هو حفظ الإنسان الطبيعي لا حفظ أشخاصه من زيد وبكر وغيرهما، والأمر ذاته يقال في الحركة الدائمة اللامتناهي في العالم فإنها من حيث هي معنى واحد تقع غاية لا من حيث تجددها وذهابها لا إلى نهاية، قال «وأيضا فإن الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة، بل الغرض هناك الدوام الذي نصفه بعد، و هذا الدوام معنى واحد».

الشبهة الثاني: المقدمات والنتائج اللامتناهية

قال الشيخ « و أما حديث المقدمات و النتيجة، فيجب أن يعلم أن المراد بقولنا: إن العلة الغائية تتناهى و تقف، أن العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد و فعل واحد تتناهى، و لا يجوز أن يكون فاعل طبيعي أو اختياري يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية من غير أن يقف عند نهاية.

و أما المبدأ الواحد إذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل، و يصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر، و إن لم يكن بالذات و الموضوع غيره، فيجوز أن تتكثر غاياته و يكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية أخرى، و إن جاز أن يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا إلى غير النهاية، كانت غاياته بغير نهاية.

ثم النتيجة هي علة غاية تمامية للقياس الذي يكون على مطلوب محدود،

وكل تركيب قياس فعل مبتدإ، و للنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق أن يقال له فاعل مستأنف، و في كل واحد من مرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز أن تكون ذاهبة إلى غير النهاية إذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة.»

■ الشرح

الشق الثاني من شبهة عدم تناهي الغايات، ذكر المستشكل أن القياس فعل من الأفعال له غاية هي التوصل إلى النتيجة، ولكن هذه النتيجة قد تؤخذ مقدمة في قياس آخر وهكذا لا إلى نهاية، فتتسلسل الغايات وتسلسلها عين بطلان العلة الغائية كما تقدم.

والجواب الذي يذكره الشيخ أننا عندما نذكر أن لكل فعل غاية بالضرورة إنما نقصد به أن كل فعل واحد فله غاية واحدة، وكل فاعل واحدة له غاية واحدة لفعله وأما الأفعال المتعددة واللامتناهية بحيث يكون لها غايات لا متناهية لكل فعل غايته الخاصة فلا إشكال في ذلك، وإن شئت قلت إنما الإشكال في عدم تناهي غايات الفعل الواحد، وليس الأمر كذلك في مقام القياس والنتائج، فكل قياس هو فعل واحد تتم غايته بالنتيجة التي يتوصل إليها، وأما كون هذه النتيجة تقع مقدمة لقياس آخر بحيث تنتج منه نتيجة أخرى، فهذا فعل آخر ولا يقال إن النتيجة الثانية هي غاية للقياس الأول وهكذا حتى يؤول الأمر لا إلى نهاية، وهذا الجواب ذكره بما لفظه «ثم النتيجة هي علة غاية تمامية للقياس الذي يكون على مطلوب محدود، و كل تركيب قياس فعل مبتدإ، و للنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

أن يقـال له فاعل مسـتأنف، و في كل واحد من مـرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينهـا لا يجـوز أن تكـون ذاهبـة إلى غيـر النهاية إذ لـكل قياس واحـد نتيجة واحدة لا محالة.»

وفي الأثناء يذكر الشـيخ مطلبًا حاصله أن الفاعل الواحد لو كان له حيثيات متعـددة فلا شـبهة في أن غاياتـه تتعـدد بتعـدد أفعالـه، فـالآكل لـه غاية هي التوصـل إلى الشـبع، ومـن حيثية أخـرى له غاية أخـرى هي الارتواء بالشـرب، فهـو شـخص واحـد تتعدد غاياته بتعـدد أفعاله، قـال «و أما المبـدأ الواحد إذا كان قـد يصدر عنه فعل بعد فعل، و يصير بحسـب كل فعـل فاعلا غير الفاعل الـذي كان بحسـب الفعل الآخر، و إن لم يكن بالـذات و الموضوع غيره».

الجواب عن شبهة

قال الشـيخ « أما الشـك الذي يليـه فينحل بأن يعلم أن الغاية تفرض شـيئا. و تفـرض موجـودا، و فـرق بين الشـيء و الموجـود، و إن كان الشـيء لا يكون إلا موجـودا، كالفرق بين الأمر و لازمـه، و قد علمت هذا و تحققته فاسـتأنف تأمله مـن الإنسـان. فـإن للإنسـان حقيقـة هي حـده و ماهيته مـن غير شـرط وجود خـاص أو عـام في الأعيان أو في النفـس بالقوة شيء من ذلـك أو بالفعل.

وكل علـة فإنها من حيث هـي تلك العلة لها حقيقة و شـيئية، فالعلة الغائية هـي في شـيئيتها سـبب لأن تكون سـائر العلـل موجـودة بالفعل علـلا، و العلة الغائيـة في وجودهـا مسـببة لوجـود سـائر العلـل عللا بالفعـل، فكان الشـيئية مـن العلـة الغائية علة علـة وجودهـا، وكان وجودهـا معلول معلول شـيئيتها، لكـن شـيئيتها لا تكون علة ما لم تحصـل متصورة في النفس أو مـا يجري مجراها،

ولا علـة للعلـة الغائيـة في شـيئيتها إلا علة أخـرى غيـر العلة التي تحـرك إليها أو يتحرك إليها.»

▪ الشرح

يجيب الشـيخ ههنا عن الشـبهة الأخرى والتي حاصلها أن العلـة الغائية تارة تكـون علةً للعلـل وأخرى تكون معلولة لهـا وهذا تناقض، أمـا كونها علة فلأنها الداعـي للفاعـل لأن يفعـل ولولاهـا لما تحـرك الفاعل لأجـل الفعل، وأمـا كونها معلـولًا فـلأن معناها نهاية الحركة وما سـكن إليـه الفاعل بفعله.

والجواب أن العلة الغائية بشيئيتها وماهيتها علة لسائر العلل وبوجودها معلولة لسـائر العلـل، فالذي يدفع البنّـاء للبناء ليس وجـود الغاية بل تصـوره لوجود الغاية في الخارج.

هـذا مضافًـا إلى أن كونها علة بشـيئيتها لسـائر العلل لا ينبغـي أن يفهم منه أنهـا علـة للوجـود سـائر العلل، بـل المقصـود أنها علـة لفاعليـة سـائر العلل، ومثـال ذلك أن المهنـدس إذا تصوّر البنـاء والغاية منه أي السـكنى فيه، انطلق لجمـع المـواد وتنظيمها عـلى هيئة منتجـة للبنـاء، فصورة العلـة الغائيـة حرّكته لا أوجدتـه، وهـذا بخـلاف العلـل الثـلاث الباقيـة أعـني الفاعليـة والصوريـة والماديـة فهي موجـدات للغاية في الخـارج، فالبنّاء والمواد وصـورة البناء هي التي أوجدت السكنى فيه.

▪ في بيان حقيقة عليّة الغاية ومعلوليتها

قـال الشـيخ «واعلم أن الشـيء: يكون معلولا في شـيئيته. و يكـون معلولا في وجـوده. فالمعلول في شـيئيته مثـل الاثنينية، فإنهـا في حد كونهـا اثنينية معلولة

للوحدة. و المعلول في وجوده ظاهر لا يخفى. و كذلك قد يكون للشيء أمر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية. و قد يكون الأمر زائدا لأمر زائد على شيئيته مثل كون التربيع في الخشب أو الحجر.

و الأجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور و الأعراض، أعني التي لا يتجدد إلا بها، و علة لوجود بعضها دون شيئيته كما يظن أن الحكم في التعليميات كذلك.

فقد سهل لك أن تفهم أن العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلة و القابلة، و كذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية إليها، و كذلك أيضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الأخرى. أما في نفس الفاعل فلأنها توجد أولا ثم يتصور عنده الفاعلية، و طلب القابل، و كيفية الصورة. و أما في نفس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الآخر ضروري، فإذن في اعتبار الشيئية و اعتبار الوجود في العقل ليست علة أقدم من الغائية بل هي علة لصيرورة سائر العلل عللا، و لكن وجود العلل الأخرى بالفعل عللا، علة لوجودها، و ليست العلة الغائية علة على أنها موجودة، بل على أنها شيء فبالجهة التي هي علة، هي علة العلل، و بالجهة الأخرى هي معلولة العلل.

هذا إذا كانت العلة الغائية في الكون، و أما إذا كانت العلة الغائية ليست في الكون و لكن وجودها أعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه فلا يكون شيء من العلل الأخرى علة لها و لا في الواحد الذي هو الحصول و الوجود، فتكون إذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لا لأنها علة غائية و لكن لأنها ذات كون، و لو كانت ليست ذات كون، لما كانت معلولة البتة، و أما إذا

اعتبـرت كونها علـة غائية فتجدها علة لسـائر العلل في أن تكـون عللا مثل أن تكـون علة فاعلية و علـة قابلية و علة صورية، لا في أن تكـون كائنة و موجودة في أنفسـها، فـإذن الـذي بالـذات للعلـة الغائيـة بما هي علـة غائيـة، أن تكون علـة لسـائر العلل و يعرض لها من جهـة أن معناها قد يكون واقعـا في الكون أن يكـون معلولا من جهـة الكون.

فقـد تبـين لك أنـه كيف يكون الشـيء علة ومعلـولا، على أنه فاعـل وغاية، وهذا من المبـادي للطبيعيين.»

▪ الشرح

إن العلـل إما علل للماهيـة وإما علل الوجود، أما علـل الماهية فهي الجنس والفصـل المقـوّم لها والتي هي عـين المادة والصورة بشـرط لا، وأمـا علل الوجود فهـي الفاعليـة والغائية، ويشـير صـدر المتألهـين إلى نقطة مهمة وهـي أن علل الماهيـة أضعف مـن الماهية وأما علـل الوجود فأقوى من الماهيـة، ذلك لوضوح أن الجنس والفصل أمور أضعف تحصلًا من النوع نفسـه بخلاف الفاعل والغاية التي هي أشد تحصلًا منه.

قـال مـا لفظه «مما يجـب أن يعلم أن علة الشـيئية لا يكون إلا شـيئية أخرى داخلـة في المعلـول فيجوز أن يتقرر من الشـيئيات المحضة شـيئية المعلول و أما وجـوده فلا بـد فيـه مـن وجود أمـر يكـون أقـوى في الموجودية وجـود المعلول فمعلـول الماهيـة أقـوى تحصـلا مـن ماهيـة علته فـإن تحصـل النوع أقـوى من تحصيـل جنسـه و هـو أقـوى من تحصـل جنـس جنسـه و هكذا إلى جنسـه الـذي لا جنـس له فهـو في غايـة الإبهام و ذلـك بعكس معلـول الوجـود فإنه

يكـون أضعـف قواما من وجـود علته و وجـود علته أقـوى من وجـوده و علة علتـه أقـوى من علتـه و هكذا إلى أن ينتهـي إلى علة العلل و هـي غير متناهية القـوة و القـدرة و فوق مـا لا يتناهى».[1]

وإذا كان الأمـر كذلـك، فالماهيـة تكون معلولـة للجنس والفصـل ووجودها معلـولًا للفاعـل والغايـة، ومثـال الأول معلوليـة الاثنـين للوحـدة المأخـوذة في ماهيتهـا، ومثـال المعلـول في وجـوده كالبنـاء للبنّاء.

ثم يذكر الشـيخ أن الصفات التي تكون للشـيئية والماهية إما مقومات للماهية كالوحـدة والحيوانية المقومة للاثنين والإنسـان، وإما خارجة عـن ذاتها وذاتياتها كالتربيـع والتكعيـب للأجسـام الطبيعيـة، فليـس في ماهيـة الخشـب أن يكون مربعًا أو مكعبًا.

نعـم، إن الجسـم الطبيعـي علـة لكثير من الصـور كالنبات حيـث يؤخذ في حـده أنه جسـم نام، فيؤخذ الجسـم في حد الصور، وكذا يكـون حدًا للأعراض الـتي لا يمكن تصورهـا إلا في موضوعها الذي هو جسـم طبيعي يؤخذ في حدها، وليـس هذا حـال كل الأعراض بل الأعراض التي يؤخـذ في حدها الموضوع كما في حدّ الفطوسـة التي يؤخذ فيه أنه «الأنف الذي هو كذا» والأنف موضوع هذا العرض ـ أي الفطوسة ـ .

ويكـون الجسـم الطبيعـي مقومًـا لوجـود الأعـراض لا لماهياتهـا، وذلك لأن العـرض لا يكـون إلا في موضـوع، فالكم والكيـف مثلًا لا يوجـد إلا في موضوع،

(١) صـدر الدين شـيرازى محمد بن ابراهيم. ١٣٨٢. شـرح و تعليقه صدر المتالهين بـر الهيـات شـفا (ملاصـدرا). Vol. 2. تهـران ـ ايـران: بنيـاد حكمت اسـلامى صدرا. ص٢٥٨.

ومـن هـذه الجهة يقـال إن الجسـم جزء علـة العرض.

ومـن هنا يفرّع الشـيخ أن العلـة الغائية قبل العلة الفاعليـة والقابلية لأنه من دون تصـور الغاية التي هي السـكنى مثلًا لا يكون البنّاء بناءً ولا المواد متشـكلة بهيئـة البناء، وكذلك الأمر بالنسـبة إلى الصـورة حيث إن الغاية تسـبق الصورة في الماهيـة وإن كانـت الصـورة في التحقـق علـة مؤديـة لتحقيق الغايـة إذ بعد وجود صـورة البناء تتحقق السـكنى بالفعل.

ثم إن العلـة الغائية من حيث العلم سـابقة على العلل الأخرى، وذلك ما ذكره الشـيخ حيث قـال «العلة الغائية في وجودها في النفس قبـل العلل الأخرى. أما في نفـس الفاعـل فلأنها توجـد أولا ثم يتصور عنـده الفاعلية، و طلـب القابل، و كيفية الصورة»، هذا كله بالنسـبة إلى ماهية وصـورة العلل إذ الترتيب الطبيعي أن توجـد الغاية ثم سـائر العلل، وإن كان على مسـتوى الوجـود والتحقق توجد العلل أولًا وتكون الغاية لاحقة لها، إذ بعد فاعلية الفاعل وقابلية القابل وتشـكل الصـورة للبنـاء تحصـل الغاية وهي السـكنى، وهـذا الترتيب الطبيعـي إنما هو في ذهـن الفاعـل نفسـه وأما في نفس غيـر الفاعل فحيـث إنه أصلًا غيـر ملتفت لما في ذهن الفاعل.

وقولـه «هذا إذا كانت العلـة الغائية في الكون» هنا يريد الشـيخ الرجوع إلى منشأ الشبهة السابقة وهي أن الغاية تارة تكون علة وأخرى معلولة، فذكر الجواب سـابقًا أنها علـة في التصور والشـيئية ومعلولة في الوجود والتحقـق، ويذكر ههنا أن مـا ذكرنـاه إنمـا هو في عالم المـادة حيث تكون العلـة الغائية علـة ومعلولًا من جهتـين وحيثيتين كمـا تقدم، وأما في عالم المجردات فليس الأمر كذلك لأن العلة الغائيـة للمجـرد هـي ذاته لأنه لا يتحـرك طلبًا للغايـة وذلك لوضـوح أن الحركة

تفتقـر إلى المـادة وقد فرض مجـردًا، فتكون الغاية غير خارجـة عن الذات، ومن هنـا قيل إن في عـالم المجردات يتحد مطلب «ما هـو؟» بمطلب «لم هو؟».

وإن شئت قلت إن العلة الغائية عرضتها المعلولية في عالم الكون والفساد لأجل الحركة والتحول الذي يحصل من الفاعل والقابل والصورة.

الأمر الثالث: الفرق بين الغاية والخير والجود

▪ مقدمة

قال الشـيخ «وأمـا البحث الذي بعد هذا فينكشـف بما نقولـه: إن الغاية التي تحصل في فعل الفاعل تنقسـم إلى قسمين:

غايـة تكون صـورة أو عرضـا في منفعل قابـل للفعل. و غايـة لا تكون صورة و لا عرضـا في منفعـل قابـل البتة فتكـون في الفاعل لا محالة، لأنهـا إن لم تكن في الفاعـل و لا في المنفعـل، و ليـس يجـوز أن يكـون ما يقوم بنفسـه جوهـرا حدث لا مـن مـادة و لا في مادة، فلا يكـون لها وجـود البتة.

فمثـال الأول صـورة الإنسـانية في المادة الإنسـانية، فإنهـا غاية للقـوة الفاعلة للتصويـر في مـادة الإنسـان، و إليهـا يتوجـه فعلها و تحريكهـا. و مثـال الثاني الاسـتكنان، فإنـه غايـة لمسـتبني البيت الـذي هو مبـدأ لحركة كونـه، وليس هو البتـة صورة في البيت. ويشـبه أن تكون غاية الفاعل القريـب الملاصق لتحريك المـادة صـورة في المـادة، وأن يكـون مـا ليـس غايتـه صـورة في المادة ليـس مبدأ قريبـا للحركـة بمـا هـو كذلـك، فإن عـرض أن يكـون ما غايتـه صـورة في المادة المتعاطـاة وما غايتـه معنى ليس صـورة في تلك المادة شـيئا واحدا، فـإن وحدته تكـون بالعـرض، مثل أن يكون الإنسـان يبني بيتا ليسـتكن فيـه، فإنه من جهة

ما هو طالب الكنّ داع إلى البناء وعلة أولى للبناء، ومن جهة ما هو بنّاء معلول لما هو مستكن، فيكون الغاية لما هو مستكن، غير الغاية لما هو بان. وإذا كان كذلك فيكون أيضا في الإنسان الواحد المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير غايته بما هو بان.»

▪ الشرح

بعد أن فرغ الشيخ من رد كل الشبهات التي وردت على ضرورة الغاية في كل فعل انتقل إلى بحث آخر وهو الفرق بين الغاية والخير والجود.

ولا بد من تقديم مقدمة حاصلها أن الغاية التي تحصل من فعل كل فاعل تنقسم إلى قسمين:

١ـ الأول: الغاية التي تكون صورة أو عرض في مادة وقابل مباين للفاعل

٢ـ الثاني: الغاية التي تكون قائمة بنفس الفاعل.

ولا قسم ثالث للغاية، إذ لو لم تكن الغاية في قابل غير الفاعل ولا في نفس الفاعل لكانت جوهرًا قائمًا في نفسه في الأعيان مجردًا عن المادة، وهو محال لأنها حادثة زمانًا وكل حادث زماني مسبوق بمادة فلا يوجد إلا حالًا في مادة سواء أكانت مادة مباينة للفاعل أو في نفس الفاعل.

ومثال القسم الأول كصورة البناء القائمة بنفس البناء الموجود وهي غاية البنّاء الذي يبني، ومثال القسم الثاني غاية المستبني أي طالب البناء الذي يطلب من البنّاء أن يبني البيت وهي الاستكنان في نفس البناء وهي من عوارض الفاعل.

ثم إن الظاهر أن الفاعل القريب المباشر للحركة تكون غايته دائمًا مادية مسانخة له ومنطبعة في مادة كالبنّاء الذي يحرّك أجزاء البناء فتكون غايته

هـي صـورة البنـاء، وأمـا الفاعـل البعيـد فتكـون غايتـه قائمـة بنفـس الفاعل كالمسـتبني الـذي يطلـب من غيـره البنـاء ليحصل على السـكنى.

نعم، ربما يكون لشيء واحد هاتين الغايتين كالمستبني الذي يبني بنفسه، فمن حيـث هو بنّاء غايته من القسـم الأول ومن حيث هو مسـتبني تحصل له الغاية من القسم الثاني.

الفرق بين الغاية والخير بالنسبة للقسم الأول من الغاية

قـال الشـيخ «و إذ قد تقـرر هذا فنقول: أما في القسـم الأول فإن للغاية نسـبة إلى أمـور كثيـرة هي قبلها في الحصول بالفعل و الوجود، لأن لها نسـبة إلى الفاعل، و نسـبة إلى القابل، و هي بالقوة، و نسـبة إلى القابل، و هي بالفعل قابل، و نسبة إلى الحركة، فهي بقياسـها إلى الفاعل غاية و بقياسـها إلى الحركة نهاية و ليسـت بغايـة، لأن الغايـة الـتي لأجلها الشـيء و يؤمهـا الشـيء لا يبطل مـع وجودها الشـيء، بل يسـتكمل بها الشـيء و الحركـة تبطل مـع انتهائها، و هي بقياسـها إلى القابـل المسـتكمل به و هـو بالقوة خير يصلحه، لأن الشـر هو العـدم لكماله، و الخيـر الـذي يقابلـه هـو الوجـود و الحصـول بالفعـل، و بالقيـاس إلى القابل و هو بالفعل صورة.»

■ **الشرح**

إذا تبـيّن مـا تقـدم، يذكـر الشـيخ أن الغايـة من القسـم الأول والـتي تكون منطبعـة في مـادة غيـر الفاعـل، كصـورة البنـاء، لها أربعة نسـب:

١ـ نسبة إلى الفاعل

٢ـ نسبة إلى القابل من حيث هو بالقوة

٣ـ نسبة إلى القابل من حيث هو بالفعل

٤ـ نسبة إلى الحركة

أما النسبة إلى الفاعل فتعتبر من هذه الجهة غاية الفاعل، فصورة البناء في المثال السابق هي غاية البنّاء.

وأما النسبة إلى الحركة فتعتبر هذه الغاية منتهى الحركة أي إن الحركة تنتهي عند وجود وتحقق صورة البناء، والحركة تنعدم عند حصول هذه الصورة.

وأما النسبة إلى القابل والمواد من حيث هي بالقوة، أي نسبة حصول صورة المنزل بالنسبة إلى مواد البناء قبل أن تتركب فهي «خير» لها، فالأحجار والأخشاب تستكمل بصورة البناء ولذا يقال للصورة الحاصلة خير للمواد التي كانت الصورة بالقوة بالنسبة لها.

وأما النسبة إلى القابل بعد التركب، فهي صورة له، فالمواد المركبة بهيئة خاصة صورتها هي البيت.

فههنا أمور، الغاية ومنتهى الحركة والخير والصورة، وهي أمر واحد باعتبارات متعددة، تارة باعتبار الفاعل وأخرى باعتبار الحركة وثالثة باعتبار المواد التي تكون الصورة لها بالقوة ورابعة باعتبار المواد التي تكون الصورة لها بالفعل.

الفرق بين الغاية والخير بالنسبة للقسم الثاني من الغاية

قال الشيخ «وأما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين أنها ليست صورة للمادة المنفعلة، ولا هي نفس نهاية الحركة. و قد بان أنها تكون صورة أو عرضًا في الفاعل، و يكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة إلى الذي بالفعل، و الذي بالقوة هو لأجل العدم الذي يقارنه شر، و الذي بالفعل

هـو الخير الـذي يقابله. فتكون إذن هـذه الغاية خيرا بالقيـاس إلى ذات الفاعل، لا إلى ذات القابـل، فإذا نسـبت إلى الفاعـل من جهة ما هو مبـدأ حركة و فاعل، كانـت غايـة، و إذا نسـبت إليه مـن جهة ما هـو خارج بها مـن القـوة إلى الفعل ومسـتكمل، كانـت خيـرا إذا كان ذلك الخروج مـن القوة إلى الفعـل في معنى نافع في الوجـود أو بقـاء الوجـود، وكانت الحركة طبيعيـة أو اختيارية عقليـة، و أما إن كانـت تخيليـة فليس يجـب أن يكون خيـرا حقيقيا، بـل قد يكون خيـرا مظنونا، فيكـون إذن كل غايـة فهي باعتبار غايـة، و باعتبار آخر خير إمـا مظنون و إما حقيـقي، فهذا هو حـال الخير و العلـة التمامية.»

▪ الشرح

ثم إن القسـم الثـاني مـن الغايـة حيـث تكون الغايـة قائمة في نفـس الفاعل كالسـكن بالنسـبة للمسـتبني، فتارة ننظر إليها من حيث هي مبدأ للفعل تكون عندئـذ غايـة لـه، وتارة أخـرى ننظر إليها من إن المسـتبني قد اسـتكمل بها عبر حصـول أيـن جديـد له وهو عـرض مـن أعراضه تكـون خير له لأنـه خرج بها من القـوة إلى الفعل.

وإن شـئت قلت إن المسـتبني بعد أن حصلت له صـورة الغاية وصارت مبدأ لطلـب البناء لأجل السـكنى كانت السـكنى غاية له من حيـث المبدأية للفعل، ولكـن حصول السـكن بالفعل خيـر له لإخراجها إياه مـن القوة إلى الفعل.

وعليـه إننـا تارة ننظر إلى الفاعل ـ اي المسـتبني ـ من حيث هو فاعل يكون السـكن غاية له وتـارة أخرى ننظـر إلى الفاعل من حيث هو مسـتكمل بالغاية فتكون خيرًا له، وهذا ما أشـار إليه بقوله «فتكون إذن هذه الغاية خيرا بالقياس

إلى ذات الفاعـل، لا إلى ذات القابـل، فإذا نسـبت إلى الفاعل مـن جهة ما هو مبـدأ حركة و فاعـل، كانت غاية».

وأما قوله «وأما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين أنها ليست صورة للمادة المنفعلـة» يريـد أن حصـول السـكن ليس غاية للمـادة ولا منتهـى للحركة لأنها أمر معنوي قائم بنفس الفاعل المستبني بحسب مثالنا.

قوله «**وكانـت الحركة طبيعية أو اختيارية عقلية، و أمـا إن كانت تخيلية فليس يجـب أن يكون خيرا حقيقيا، بل قـد يكون خيرا مظنونا**» يريد أن ما ذكر من الغاية والخيـر والفـرق بينهما إنما هـو للفواعل الاختياريـة العقلية والفواعـل الطبيعية، وأمـا الخيـر التخيّـلي وهو مـا ذكرنـاه في مباحث العبـث، كالذي يعبـث بلحيته مثـلًا فإنه يقـال إن فعله هذا خير لـه على طبق مبدأ خيالي لا عقلي كان منشـأ للفعـل، ولذا يقال إن فعله هذا ذو خير مظنون لا خير حقيقي، لأن المبدأ التخيلي لم ينشأ من جهة كمال وحسن عقلي دعت إلى الفعل.

الفرق بين الجود والخير

قـال الشـيخ «**وأمـا حال الجـود و الخيـر فيجـب أن يعلم أن شـيئا واحـدا له قيـاس إلى القابل المسـتكمل بـه، و قيـاس إلى الفاعل الـذي يصدر عنـه، و إذا كان قياسـه إلى الفاعـل الـذي يصـدر عنـه، بحيث لا يوجـب أن يكـون الفاعل منفعـلا بـه أو بشـيء يتبعـه كان قياسـه إلى الفاعل جـودا و إلى المنفعـل خيرا، و لفظـة الجود و مـا يقوم مقامهـا موضوعهـا الأول في اللغات إفـادة المفيد لغيره فائـدة لا يسـتعيض منهـا بـدلا، و أنـه إذا اسـتعاض منها بـدلا قيل لـه مبايع أو معـاوض، و بالجملـة معامـل، و لأن الشـكر و الثنـاء والصيت و سـائر الأحوال**

المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الأعواض، بل إما جواهر و إما أعراض يقررونها في موضوعات يظن أن المفيد غيره فائدة يربح منها شكرا هو أيضا جواد و ليس مبايعا و لا معاوضا، و هو في الحقيقة معاوض، لأنه أفاد و استفاد سواء استفاد عوضا ماليا، إما من جنسه، و إما من غير جنسه، أو شكرا، أو ثناء يفرح به، أو استفاد أن صار فاضلا محمودا، بأن فعل ما هو أولى و أحرى الذي لو لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته.

لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في الأعواض، فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن إلى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة أو الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء، جوادا، ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا، إذ الواحد منهم إذا أحسن إليه لعوض و إن كان شيئا غير المال، ففطن له، استخف المنة أو أنكرها وأبى أن يكون المحسن إليه جوادا إذ كان فعله لعلة، فإذا حقق و حصل معنى الجود كان إفادة الغير كمالا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه، عوض بوجه من الوجوه، فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد، وكل مفيد للقابل صورة أو عرضًا و له غاية أخرى يحصل بالخير الذي أفاده إياه فليس بجواد.»

■ الشرح

يذكر الشيخ ههنا أن الشيء له نسبة إلى القابل المستكمل به وله نسبة إلى الفاعل الصادر عنه الفعل، فأما بالنسبة للمستكمل به فالشيء خير له كما تقدم، ولكن إذا نظرنا إلى الفعل من حيث هو صادر عن الفاعل فإما أن يكون الفاعل مستكملًا به كالسكنى للدار، وإما أن لا يكون الفاعل مستكملًا به،

بل يصدر الفعل عن الفاعل يستفيد ويستكمل به الغير دون أن يستكمل به نفس الفاعل، وهذا الأخير يسمى الجود.

والحاصل أن الجود هو إفادة الخير فائدة لا لعوض، وبه يعلم أنه متقوم بثلاثة أركان:

١ـ الإفادة

٢ـ للغير

٣ـ لا لعوض

وأما إذا أفاد نفسه أو أفاد خيره فائدة لعوض فهو معاوض ومستعيض كالتاجر.

ثم إن الشيخ يذكر أن الجمهور من عوام الناس لا يعتبرون الفائدة المعنوية فائدة حقيقية لاستغراقهم في الحس والمادة، فإن قيل لهم إن فلانًا يستفيد انصرفت أذهانهم إلى الفائدة المادية سواء أكانت جواهر كالطعام والشراب أو أعراض كالزيادة والنقصان في أمور مادية ونحوه، وأما الذي يحسن إلى الناس لأجل الثناء والشكر والمدح فلا يسمونه مستعيضًا بل محسنًا وجوادًا، والتحقيق أنه استفاد وإن كانت فائدته الحاصلة له معنوية غير مادية والشاهد عليه أن العوام لو انكشف له أنه يريد عوضًا لفعله كالثناء والمديح لاستخفوا تسميته جوادًا، ونبّه الشيخ على ذلك بقوله «إذ الواحد منهم إذا أحسن إليه لعوض و إن كان شيئا غير المال، ففطن له، استخف المنة أو أنكرها وأبى أن يكون المحسن إليه جوادا إذ كان فعله لعلة»، وبالجملة إن المراد من الجواد ما لا يستكمل بفعله البتة لا فائدة مادية ولا فائدة معنوية.

ويريد الشيخ بهذا التنبيه أن يتوصل به إلى أنه لا جواد إلا الله، لأن الإنسان

مهمـا كان فله بفعله اسـتكمال مـا بفعله، حتى في صلاته وصومـه وعباداته التي ترجع إليه بالفائدة.

قوله «لأنه أفاد و اسـتفاد سواء اسـتفاد عوضا ماليا، إما من جنسه، و إما من غير جنسـه» يريد أن العـوض المالي الذي يقع بإزاء الفعل بالنسـبة للفاعل إما من جنس الفعل كالذي يأخذ حنطة بإعطاء الحنطة أو من غير جنسـه كالذي يأخذ شيئا آخر.

▪ في رد الكلام في أن الجواد يفعل لغاية لأجل الغير

قـال الشـيخ «بـل نقـول: إن الغـرض و المـراد في المقصـود لا يقـع إلا للشـيء الناقـص الـذات، و ذلـك لأن الغـرض إمـا أن يكون بحسـب نفسـه في ذاتـه، أو بحسـب مصالح ذاته، أو بحسـب شيء آخر في ذاته، أو في مصالحـه. و معلوم أنه إن كان بحسـب ذاته أو بحسـب مصالح ذاته أو بحسـب شيء آخـر في مصالحه، و بالجملـة بحسـب أمر يعود إلى ذاتـه بعائدة ما، فذاته ناقصـة في وجودها، أو في كمالاتهـا. و إن كان بحسـب شيء آخر فلا يخلـو إما أن يكون صـدور ذلك المعنى عنـه إلى غيـره بحيـث كونـه عنه لـه و لاكونه عنـه بمنزلة، حـتى إنه لـو لم يصدر عنـه ذلك الخير الذي هو خير بحسـب غيـره كانت حاله مـن كل جهة كحاله لو صـدر عنـه ذلك، فلـم يكن ذلك أجمل به و أحسـن بـه و أجلب إليـه لمحمدة أو غيرهـا من الأغراض الخاصـة في ذاته و لا ضده غير الأجمل بـه و غير الجالب إليه محمـدة أو غيرها مـن الأغراض المأثـورة و النافعة، و حتى لو لم يفعـل ذلك لما ترك ما هو الأولى و الأحسـن به، فيكون لا داعي له إلى ذلك و لا مرجح لأن يصدر عنه ذلك الخير إلى غيره على مقابلة.

و مثل هذا إن لم يكن شيئا يصدر عن طبع و عن إرادة ليست على سبيل إجابة داع بل على وجه آخر سيوقف عليه فلا يكون مصدرا لأمر من الأمور عن علة من العلل، بل يجب أن يكون الأولى بالفاعل القاصد بالقصد المذكور أن يكون إنما يفيض خيرا على غيره، لأنه أولى به، و ضده غير الأولى به، و يرجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته و يعود على ذاته و يرجع إلى ذاته، و حينئذ لا يكون وجود ذلك الغرض و لا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذاته و كمالات ذاته و مصالحها، بل يكون كونه عن ذاته كون الأغراض التي تختص بذاته فيعود إلى أن ذاته تنال بذلك كمالا و حظا خاصا.

و كذلك فإن سؤال اللم لا يزال يتكرر إلى أن يبلغ المبلغ الراجع إلى الذات. مثاله إذا قيل للفاعل: لم فعلت كذا؟ فقال. لينال فلان غرضا، فيقال له: و لم طلبت أن ينال فلان غرضا؟ فقال: لأن الإحسان حسن، لم يقف السؤال، بل قيل: و لم تطلب ما هو حسن؟

فإذا أجيب حينئذ بخير يعود إليه أو شر ينتفي عنه، وقف السؤال، فإن حصول الخير لكل شيء و زوال الشر عنه هو المطلوب لذاته مطلقا.

و أما الشفقة و الرحمة و العطف على الغير و الفرح بما يحسن إلى الغير، و الغم بما يقع من التقصير و غير ذلك، فهي أغراض خاصة للفاعل، و دواع يذم عاملها أو تنحط به منزلة كماله. فالجود إفادة الغنى في جميع الجهات عن الإفادة كمالا فيكون ذلك المعنى بالقياس إلى القابل خيرا، و بالقياس إلى الفاعل جودا، و كل إفادة كمال فإنه يكون بالقياس إلى القابل خيرا، سواء كان بعوض أو لا بعوض و لا يكون بالقياس إلى الفاعل جودا إلا أن يكون لا بعوض. فهذا هو البيان لحقيقة الخير و الجود.»

■ **الشرح**

أراد الشيخ في بداية هذا الفصل إثبات الغاية لكل فعل في قبال القائلين بالعبث والاتفاق، ومن ثم انتقل لنفي الغاية عن الواجب بالذات وذلك من خلال إثبات أنه جواد ولا يفعل لغاية ترجع بالنفع إليه، ومهّد ذلك بتقسيم الغاية إلى قسمين، أحدهما ما يكون في القابل والثانية ما يكون في نفس الفاعل، ومن ثم ذكر أن الخير هو الغاية التي يخرج بها الشيء من القوة إلى الفعل، فالغاية في القسم الأول خير للقابل وفي القسم الثاني خير للفاعل، ثم بدأ ببحث الجود حيث ذكر أن صدور الفعل من الفاعل إن كان يرجع بنفع له فليس هو بجواد والذي يصدر عنه الفعل لا لعوض هو الجواد، وههنا في هذا القسم من الكلام يريد التنبيه على أن الجواد لا بفعل لغاية مطلقًا حتى تلك الغاية التي تكون راجعة إلى مجعولاته، لا بمعنى أنه لا نفع لهم من فعله أو لا غاية لنفس الفعل بل بمعنى أنه غير معلول لعلة غائية هي الفعل لأجل ما دونه من الموجودات أو فقل لا وجود لغاية للفاعل الكامل على نحو المطلق، وبالتالي يريد أن يثبت أن كل فاعل يفعل لغاية فهو ناقص، وتنعكس بعكس النقيض كل ما ليس بناقص لا يفعل لغاية.

والدليل على هذه القضية أن كل ما يفعل لغاية إنما هو مستكمل بالغاية، والمستكمل ناقص ضرورة.

ثم إن المتكلمين ذكروا أن الفاعل الواجب يفعل لغاية لا ترجع إلى ذاته، بل ترجع إلى غيره، وبعبارة أخرى نقضوا على كلام الحكماء أن ما يستلزم النقص هو الغاية التي يستكمل بها الفاعل فإن فعل لأجل غاية لا ترجع إلى ذاته فلا بأس به لأنه إنما فعل ليستكمل بها غيره لا لذاته، فتصبح القضية هكذا «كل فاعل يستكمل في ذاته بفعله هو ناقص».

والشيخ يريد أن يرد هذا الكلام ويقول إن كل ما يفعل لغاية مطلقًا سواء أكان يستكمل بها ذاته ـ في أصل ذاته أم في كمالها ـ أم غيره ـ في أصل ذاته أم في كمالها ـ فهو ناقص، أما الشق الأول أعني الفاعل المستكمل في أصل ذاته أو كمالها فواضح أن من كان كذلك فهو ناقص، وأما الشق الثاني أعني من يفعل لمصلحة لغيره فهو أيضًا مستكمل في ذاته بواسطةٍ ما، وبيانه أن الفاعل الإرادي لا الطبيعي ـ الذي يصدر الفعل عنه لا لداعٍ ـ والذي يفعل لأجل أن يستكمل غيره حسب الفرض يكون الفعل بالنسبة إليه إما أرجح من عدم الفعل أو لا.

فإن قلت «لا» استوى الفعل والترك وكان فعله كعدم فعله ولم يكن لصدور الفعل موجب، وهو ما اشار إليه بقوله «فيكون لا داعي له إلى ذلك و لا مرجح لأن يصدر عنه ذلك الخير إلى غيره على مقابلة.»

وأما إن كان فعله أرجح من عدم فعله كان حاله بعد الفعل أفضل من حاله بعد الفعل رجعت بذلك المنفعة إلى ذاته، وهو معنى قوله «بل يجب أن يكون الأولى بالفاعل القاصد بالقصد المذكور أن يكون إنما يفيض خيرا على غيره، لأنه أولى به، و ضده غير الأولى به، و يرجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته و يعود على ذاته و يرجع إلى ذاته».

هذا مضافًا إلى أن السؤال بلم لا ينقطع بالفعل لأجل الغير حتى ينتهي إلى ما يكون فعلًا لأجل الذات، فمن أعطى فقيرًا مالًا يقال له «لم فعلت؟» فإن أجاب «لأجل الخير الراجع للفقير» يستأنف السؤال «ولم تريد إيصال الخير إلى الفقير؟ » وهكذا حتى ينتهي إلى غرض ذاتي كحصول البهجة أو الراحة أو المدح أو غير ذلك.

وعندئذ ثبت المطلوب من أن الفعل لأجل الغير لا يكون إلا في المستكمل الناقص.

أمـا بالنسـبة للواجب بالـذات فهو جواد و إنمـا صدر منه العـالم لمجرّد علمه بالنظـام الأصلح لا لأجـل غايات ترجع إلى المخلوقين، وبعبـارة جامعة إن نفس علمـه بالنظـام الأصلح علة تامة لصـدور النظام عنه.

نعـم، المنافـع الراجعـة إلى المخلوقـين بعـد خلـق العـالم وأمرهـم بالعبادات وإعطـاء الأجـر عليهـا، فهـو غايـة للفعل والخلـق لا غايـة الفاعـل والخالق.

الأمر الرابع: أحوال العلل الأربعة

قـال الشـيخ «و قـد تكلمنا على العلـل وأحوالها، و بـقي أن نكمل فيهـا القول فنقـول: إن هـذه العلـل الأربـع و إن كان يظـن بهـا أنهـا تجتمـع في كثيـر مـن الأمـور الموجـودة في العلـوم، فإن الأمـور التي لا تتحـرك و التعليميـات لا يظن أن فيهـا فاعـلا أي مبـدأ حركـة، و لا أيضا يظـن أن فيها غايـة لأن الغايـة يظن أنها للحركـة، و لا أيضـا لهـا مـادة بل إنمـا يبحث عـن صورهـا، فلذلك اسـتخف بها من اسـتخف، قائـلا: إنها لا تدل عـلى علة تماميـة، فالنظر فيها لهـذا العلم لا لأن علمـا واحدا يتناولها، كما للمتقابلات فليسـت متقابلة، و لكـن لأن علما واحدا بالوجـه الذي بـه هذا العلـم واحد يشـرح أمرها.

و ذلـك لأنـا و إن سـلمنا أن هـذه العلل لا تجتمـع في العلوم كلهـا حتى تكون مـن الأمـور العامة الواقعـة في موضوعات للعلـوم مختلفة، فإنها أيضـا قد توجد في علـوم متفرقة مختلفـة، و لو كانت أيضا في علم واحـد لم يكن في منة صاحب ذلـك العلـم الواحـد كالطبيعـي مثلا الـذي في صناعته هـذه المبـادي كلها، أن يبينهـا، لأنها مبـادئ للعلم الطبيعـي و يتكلم فيمـا يعرض لها.

عـلى أنه ليس الأمر كذلك فليـس كل فاعل مبدأ حركة على مـا قيل، فالأمور

التعليميـة في طبائعهـا أنما يجب وجودهـا بغيرها، و طبائعها لا تفـارق المادة و إن جـردت عـن المـادة في الوهم فقـد يلزمهـا في الوهم من القسـمة و من التشـكل مـا يكـون بسـبب المـادة، و يـكاد أن تكـون المقادير هيـولات قريبة للأشـكال المقداريـة و الوحدات أيضا للعـدد، و العدد لخواص العدد، فهـذه يوجد لها مبدأ فاعـلي و مبدأ قابلي و حيـث كانا، كان تمـام، و التمام هو الاعتـدال، و التحديد و الترتيـب الـتي بها يكـون لها ما يكـون من الخـواص، و إنما هي لأجـل أن يكون عـلى ما هي عليه مـن الترتيـب و الاعتدال و التحديـد، فإن منـع أن يكون هذا تمامـا أي غايـة حركـة فلا يمنـع أن يكـون خيـرا و يكون علـة لأنه خيـر، و هناك أيضـا إنما كان علـة لأنه خير ثم كان اتفق لذلك الخيـر إن كان تماما لحركة، إذ كان السـبيل إليه بحركة.

ولـولا أن الخواص واللواحـق التي لهذه هي غايات تتأدى إليهـا هيئاتها لما كان الطالـب يطلبهـا في المواد لتلـك الغايات، فـإن الصانع يحرك المـادة إلى أن تكون مسـتديرة، ولا تكون الغاية هي الاستدارة نفسـها بل شيء من خواصها ولواحقها، فتطلـب الدائرة لهـا، فقد صارت هذه العلل أيضا مشـتركة فيجـب أن ينظر فيها صاحـب هـذا العلم، و ليس ينظر في المشـترك فقـط بل ينظر فيمـا يخص علما علمـا، لكنـه مبدأ لذلك العلـم و عارض للمشـترك، فإن هذا العلـم قد ينظر في العـوارض المخصصة للجزئيـات إذا كانت لذاتها أولا وكانـت لم تتأدى بعد إلى أن تكـون أعراضـا ذاتية لموضوعـات العلوم الجزئية، و لـو كانت هـذه علوما مفردة لـكان أفضلهـا علـم الغايـة وكان يكـون ذلك هـو الحكمـة. والآن فذلـك أيضا أفضـل أجـزاء هذا العلم، أعـني العلم الناظـر في العلل الغائية للأشـياء.»

■ **الشرح**

هناك جماعة توهمت أن البحث الفلسفي يشمل المشتركات بين العلوم، أي إن كل ما تشترك فيه العلوم من الموضوعات والقضايا يتم بحثها في الحكمة، فذكروا مباحث الجوهر والعرض، القوة والفعل، الواحد والكثير وغيرها من المباحث لا تشذ عنها العلوم جميعًا، من الرياضيات والطبيعيات بأقسامها، ولكن واجهوا مشكلة في خصوص مباحث العلل الأربعة، وذلك لأنها ليست من المتقابلات كالوحدة والكثرة والقوة والفعل، وأيضًا هذه العلل غير مشتركة في جميع العلوم، فإنها وإن دخلت في مباحث الطبيعيات إلا أنها لا تدخل في مباحث الرياضيات إذ ليس في الرياضيات مبدأ حركة الذي هو الفاعل ولا مبدأ قابلي ليكون هناك بحث عن العلة المادية وبالتالي لا غاية فيها إذ الغاية مع عدم الفاعل ولا القابل غير متصورة، فينحصر أمر الرياضيات في العلة الصورية.

والشيخ يجيب على هذا التوهم فيقول:

أولًا إنّا لا نسلّم أن الرياضيات خالية من العلل الأربعة، وإنما نشأ توهم عدم وجودها في البحث الرياضي لأنهم توهموا أن الفاعل هو الذي يكون مبدأ الحركة والغاية هي نهاية الحركة، والإنصاف إن في الفاعل والغاية ليس بالضرورة أن يكون في الأمور التي فيها الحركة، فأما حاجة الرياضيات للعلة الفاعلية فلأن الأمور الرياضية ممكنة وكل ممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم فيحتاج إلى علة فاعلية، فالمناط في الحاجة إلى العلة الفاعلية هو الإمكان لا المادة، وأما العلة المادية فهي موجودة في الرياضيات لأن موضوعها الكم الذي يعرض الجواهر المادية في الخارج، وإن لم تؤخذ المادة في حدّ موضوع الرياضيات، وعندئذ إذا كان للرياضيات علة مادية وعلة فاعلية ثبت

أن لها علة غائية وهي الاستقامة في الخطوط وفي الأشكال التحديد وفي الأعداد الترتيب، فأما الاستقامة فلأن الخط المستقيم هو تمام الخط بحيث يقال إن غير المستقيم منحرف عن الاستقامة وغاية جماليته وتماميته أن يكون مستقيمًا، وكذا بالنسبة للأشكال فالدائرة غير المحددة أي غير التامة ناقصة وغايتها أن تتحدد، وكذا المثلث غير التام، والامر في الأعداد كذلك حيث غايتها الترتيب فالواحد ما لم يترتب بجانب واحد في الجمع لم تحصل نتيجة الجمع.

هذا مضافًا إلى أنه لو لم يكن في الهندسيات والحسابيات خواص لا يطلبها من يدرس الهندسة أو الحساب، وهو مما ذكره بلفظه «و لو لا أن الخواص و اللواحق التي لهذه هي غايات تتأدى إليها هيئاتها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات، فإن الصانع يحرك المادة إلى أن تكون مستديرة، و لا تكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء من خواصها و لواحقها، فتطلب الدائرة لها».

وثانيًا إن البحث الطبيعي عن العلل الأربعة لا يغني عن البحث الفلسفي إذ الحكيم يبحث عن هذه العلل من حيث موجودة التي هي بهذا الاعتبار مبادئ للبحث عن العلل الأربعة في البحث الطبيعي كما تبيّن في المقالة الأولى.

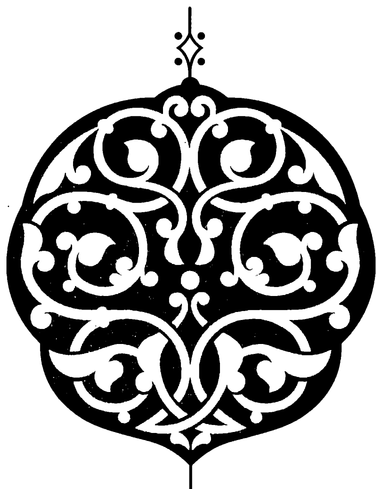
ثم إن القول بأن الفلسفة تبحث عن المشتركات لأجل خدمة العلوم ليس مقصدًا ذاتيًا لها، بل إن هذا أمر عرضي لها، وإنما بحثها أولًا وبالذات هو عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وهي العلم الأول الذي يكون قبل سائر العلوم ثبوتًا.

وبالجملة ما يبحث في الفلسفة إن كان موجودًا في سائر العلوم فهو من حيثية أخرى لا من نفس الحيثية التي يبحث فيها الحكيم، وإن لم يكن

ما يبحث عنه الحكيم موجودًا في سائر العلوم فليس ذلك بضائر بالبحث الفلسفي لأننا لا نسلم أن البحث الفلسفي ينحصر بالبحث عن المشتركات بين العلوم، بل له موضوع خاص هو الموجود المطلق وهو المقصود بالبحث أولًا وبالذات، فلا يقال إن المسألة التي لا يبحثها العلم الذي تحت الفلسفة لا ينبغي أن تدخل في الفلسفة.

قوله «فإن هذا العلم قد ينظر في العوارض المخصصة للجزئيات إذا كانت لذاتها أولا» يريد به أن الفلسفة قد تبحث عن أمور تتخصص بها الجزئيات كالزمان والأعراض من الكم والكيف وغير ذلك، لكن إنما تبحثها من حيث هي موجودة لا من حيث هي عرض ذاتي للجسم أو من حيث هي أوصاف لجسم خاص.

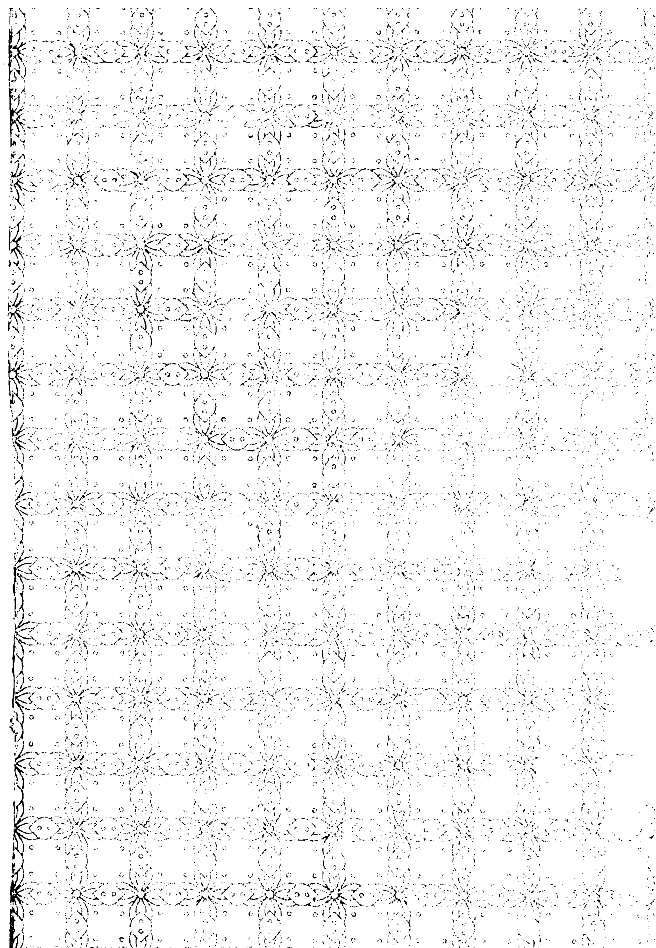
قوله «و لو كانت هذه علوما مفردة لكان أفضلها علم الغاية» يريد بيان شرف البحث عن الغاية، حيث يذكر أن العلل الأربعة لو كانت علومًا منفردة بحيث جعلنا للعلة الفاعلية علمًا وللعلة المادية علمًا وهكذا، كان العلم الباحث عن العلة الغائية أشرف هذه العلوم، لأمور عديدة، منها أن الغاية هي تمام الشيء، ولولا الغاية لما اكتسب الفاعل والمادة والصورة صفة العلية، لأن علية هذه الأمور بأن تصل إلى الغاية.

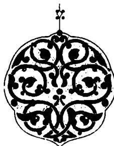


المقالة السابعة

وفيها ثلاثة فصول:







[الفصل الأول] (ا)

فصل في لواحق الواحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة

الأمر الأول: مساوقة الموجود والواحد

قال الشيخ «يشبه أن يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الأمور التي تختص بالهوية من حيث هي هوية أو تلحقها، ثم الواحد و الموجود قد يتساويان في الحمل على الأشياء حتى إن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه واحد باعتبار، و كل شيء فله وجود واحد و لذلك ربما ظن أن المفهوم منهما واحد و ليس كذلك، بل هما واحد بالموضوع، أي كل ما يوصف بهذا يوصف بذاك، و لو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا، كما ليس واحدا، و إن كان يعرض له

الواحد أيضًا، فيقال للكثرة إنها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة».

▪ الشرح

بعد البحث عن العوارض العامة للموجود بما هو موجود والتي هي كاللوازم له كالقوة والفعل والعلة والمعلول وغيرهما يشرع الشيخ ههنا بالبحث عن الواحد والكثير.

إن الموجود من حيث هو موجود واحد، فكل ما يصدق عليه أنه موجد يصدق عليه أنه واحد بوجه من الوجوه، نعم، إن المساوقة بين الوجود والوحدة ليست مفهومية بل مصداقية، ولو كانت مفهومية لما صدقت الكثرة على الموجود وهو واضح البطلان، قال الشيخ «ربما ظن أن المفهوم منهما واحد و ليس كذلك، بل هما واحد بالموضوع، أي كل ما يوصف بهذا يوصف بذاك».

وبعبارة أخرى إن كل موجود من حيث هو موجود واحد وليس كل موجود واحد بحيث لا يكون هناك كثير، بل الحيثية المقتضية لحمل الواحد على كل موجود محفوظة وهي «من حيث هو موجود»، وإن كان بعض الموجود يصدق عليه الكثير من حيثيات أخرى، فيقال إن الثلاثة كثرة ولكنها من حيث هي موجودة واحدة لأنها كثرة واحدة وله جمعيةٌ معيّنة تجعلها ثلاثة واحدة لا كثيرة، والأمر سهل.

الأمر الثاني: في أقسام الوحدة والكثرة

قال الشيخ «فحري بنا أن نتكلم أيضا في الأمور التي تختص بالوحدة ومقابلاتها أي الكثرة مثل الهوية والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها، بل الكلام في الجانب المقابل لها أكثر، فإن الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متغير متشعب، فالهوهوية هو أن يحصل للكثرة وجه وحدة

مـن وجـه آخر، فمـن ذلك مـا بالعـرض وهو عـلى قيـاس الواحد بالعـرض فكما يقـال هنـاك واحد يقـال هاهنا هو هـو، و ما كان هو هـو في الكيف فهو شـبيه، و مـا كان هـو هـو في الكم فهـو مسـاو، و مـا كان هو هـو في الإضافـة يقال له مناسـب، و أمـا الـذي بالـذات فيكون في الأمـور التي تقـوم الذات، فما كان هو هـو في الجنـس قيل مجانس، و ما كان هو هـو في النوع قيل مماثـل. وأيضا ما كان هـو هو في الخواص يقال له مشـاكل. ومقابـلات هذه معروفة مـن المعرفة بهذه.

ومقابـل الهـو هو عـلى الإطـلاق الغير. والغيـر منه غيـر في الجنـس ومنه غير في النـوع، وهـو بعينه الغيـر بالفصل ومنه غيـر بالعرض، و يجـوز أن يكون الغير بالعـرض شـيئا واحدا و هو غير لنفسـه من وجهين. و أما الآخر فاسـم خاص في الاصطلاح للمخالف بالعدد، والغير يفارق المخالف بأن المخالف مخالف بشـيء، والغير قد يغاير بالذات، والمخالف أخص من الغير وكذلك الآخر».

▪ الشرح

يشـرع الشـيخ ههنا ببيـان أنواع الوحـدة والكثـرة، وابتدأ بذكـر أن الهوهوية مـن لواحق الوحـدة كمـا أن الغيرية من لواحـق الكثرة.

وبيـان ذلـك أن الاتحـاد بـين أمريـن لـه عـدة لحاظـات، فما كان بينهمـا اتحـاد بالنـوع يقال لهمـا متماثلان كأفراد الإنسـان، حيـث يقال إن زيـدًا وبكرًا متماثـلان أي مشـتركان في الماهيـة النوعيـة، وكـذا المتحـدان في الجنـس يقال لهما متجانسـان كالإنسـان والفرس المتفقان في الحيوانية، والمشـابهة هي الاتحاد في الكيـف كالجسـمين المتشـابهين في اللـون، والمسـاواة هـي الاتحـاد في الكم، والمناسـبة هـي الاتحـاد في الإضافة.

والمغايرة التي هي من لواحق الكثرة بخلاف هذه الأمور، فالكثير نوعًا كالفرس والإنسان يقال لهما غير متماثلين، وكالكثير جنسًا كاللون والجسم يقال لهما متغايران جنسًا وهكذا سائر أنواع الكثرة والمغايرة.

ويمكن بيان جهات الوحدة ببيان آخر، فيقال إن دواعي الاتحاد إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية، فأما الكثرة الراجعة إلى الذاتيات فكاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية التي هي أمر ذاتي لهما، والكثرة الراجعة إلى العرضيات كالاتحاد بين القطن والثلج في اللون الأبيض الذي هو أمر عرضي لهما.

قوله «الكلام في الجانب المقابل لها أكثر، فإن الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متغير متشعب» يريد بيان أن الكلام في الكثرة أكثر من الكلام في الوحدة، وذلك أن الوحدة تؤول إلى التشابه والاتحاد بين الأمور والكثرة تؤول إلى التخالف ووجوه التخالف أكثر من وجوه الاتحاد.

قوله «فالهوهوية هو أن يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه آخر» تعريف للهوهوية وهي الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى، كفردي الإنسان المتحدين في الإنسانية والمختلفين في وجوه العوارض المشخصة، وكالنوعين المشتركين في الجنس والمختلفين بالفصول.

قوله «فمن ذلك ما بالعرض» شروع في بيان انقسام الهوهوية والاتحاد إلى ما يرجع إلى أمور عرضية وما يرجع إلى أمور ذاتية مقومة.

قوله «ومقابل الهو هو على الإطلاق الغير» بيان لما يقابل الوحدة، وهو المغايرة، ويتعدد أقسامه بتعدد أقسام الوحدة، فمن الغير ما يكون غيرًا بالذات ومنه ما يكون غيرًا بالعرض، فالمغاير بالذات هي المغايرة النوعية أو فقل بالفصول، والمغايرة العرضية كالمغايرة في اللون والكيف والكم للجواهر.

ويشير الشيخ بعد ذلك إلى مصطلحين، الأول هو مصطلح «الآخر والغير» والثاني مصطلح «المخالف»، فالمخالف أخص من الغير، وذلك أن المخالفة لا تكون إلا بالأعراض بخلاف المغايرة التي تقع على الأعراض والذاتيات، وببيان آخر يقال إن هذا الجسم الأبيض مخالف لذاك الجسم الأسود، ولكن لا يقال إن هذا الفرس مخالف للإنسان بل يقال هو غيره إذ ليس بينهما أمر ذاتي مشترك حتى ينطلق منها للعثور على تخالف من جهة غير ذاتية، وأما الآخروالغير فهو مطلق المخالف بالعدد، فيقال هذا آخر إشارة إلى كونه مؤلفًا من أعداد أكثر أو أقل، فتحصل أن المخالف أخص من الغير وكذلك الآخر.

وقد يستعمل لفظ «الآخر» في الاختلاف الجوهري، فيقال إن الإنسان شيء آخر غير الفرس.

الأمر الثالث: في المتقابلات

▪ الملكة والعدم

قال الشيخ «و الأشياء المتغايرة بالجنس الأعلى إذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الأعلى لا يوجب أن لا يجتمع في مادة واحدة.

وأما المتغايرات التي تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التي دون الأعلى، فيستحيل البتة أن تجتمع في موضوع واحد، وكل الأشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فإنها تسمى متقابلات و قد علمت في المنطق عددها وخاصياتها والقنية، و العدم منها، تدخل بوجه تحت التناقض، و الأضداد تدخل بوجه تحت العدم و القنية. و وجه دخول العدم تحت السالبة، غير وجه دخول الضد تحت العدم.

ولكـن يجـب أن تعلم أن العـدم يقال على وجوه: فيقال لما من شـأنه أن يكون لموجـود مـا وليس له، لأنـه ليس من شـأنه أن يكون لـه، و إن كان من شـأنه أن يوجـد لأمـر ما كالبصـر فإنه من شـأنه أن يكون لشـيء ما. لكـن الحائط ليس مـن شـأنه أن يكـون البصـر له. و يقـال لما مـن شـأنه أن يكون لجنس الشـيء وليس للشـيء ولا من شـأنه أن يكون له جنسًـا قريبًـا أو بعيدًا.

و يقـال لمـا مـن شـأنه أن يكـون لنـوع الشـيء و ليس مـن شـأنه أن يكون لشـخصه كالأنوثـة. و يقـال لما من شـأنه أن يكون للشـيء و ليس لـه مطلقا أو في وقتـه أو لأن وقته لم يجـيء كالمرد أو لأن وقته قد فات كالـدرد، و الضرب الأول يطابـق السـالبة مطابقة شـديدة و أمـا الوجوه الأخـرى فيخالفهـا، و يقال عدم لـكل فقد بالقسـر، و يقال عـدم لما يكون قد فقد الشـيء لا بتمامـه، فإن الأعور لا يقـال لـه أعمى ولا هـو أيضا بصيـر مطلق لكـن هذا إنمـا يكـون بالقياس إلى الموضوع البعيـد أعني الإنسـان لا العين.»

■ الشرح

يذكر الشـيخ في هذا الكلام المتقابلات، فيذكر أن الأشـياء المتغايرة بالجنس الأعـلى قد تجتمـع في موضوع واحد وهو ما يكون في الماديـات كما يجتمع المقدار الخـاص واللـون في موضـوع واحد مع أن الشـكل من الكم واللـون من الكيف، وهـذا تمهيـد منه لذكـر أن المتقابلين لا يكونـان إلا مندرجين تحـت جنس واحد قريـب، والاختـلاف بينهما يكون بالفصـول، وذلك أن المتقابلـين لا يجتمعان في موضـوع واحـد، وليـس الأمـر كذلـك فيما لـو كانا غيـر مشـتركين في الجنس، فلا يقال إن السـواد ضد للطول مثلًا، لأن الأول غير مندرج تحت جنس مشـارك

للثـاني ولذا يجتمعـان في موضوع واحد ولا يصـدق عليهما التضـاد، وإنما يكون السـواد ضـدًا للبيـاض حيـث إنهمـا لا يجتمعان في موضـوع واحـد لاندراجهما تحت الجنس الواحد.

ثم إن المتقابلات على أربعة أقسام:

١ـ التناقض

٢ـ الملكة والعدم

٣ـ التضاد

٤ـ التضايف

فأمـا الملكة والعدم فهي تناقض خـاص إذ قدعُرّفت بأنهما الأمران الوجودي والعدمـي اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان في موضوع خـاص كالبصر والعمى عند مـن له ملكة البصر، وهذا سـنخ من التناقض مع فـرق أن التناقض لا يؤخذ فيه الموضـوع الخاص الذي هـو من له قابليـة الملكة والأمر الوجـودي، فالموجودية والمعدوميـة متناقضان لا يختصان بموضوع خـاص، بخلاف العمى والبصر اللذان يختـص تقابلهمـا في مـا له القابليـة، وبعبـارة أخرى لا يقـال للحجر أنـه أعمى إذ ليس له قابلية الاتصاف بالبصر.

أمـا التضـاد فيدخل بوجـه تحت التناقض لكـن بالعرض لا بالـذات، وذلك أن الضـدان أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحـد وإن أمكن ارتفاعهما، وأحدهمـا هـو مصـداق عـدم الثـاني، فالبيـاض مصداق مـن مصاديـق عدم السـواد، فيكـون مصداقًا لنقيضه، ومن هذه الجهـة يقال إن التضاد يدخل تحت التناقـض بالعرض لا بالذات، وهذا بخـلاف دخول الملكة والعدم تحت التناقض إذ إنه دخول بالذات تحته لا بالعرض.

قولـه «والقنية، و العدم منها، تدخل بوجه تحت التناقض، و الأضداد تدخل بوجه تحت العدم و القنية.» يريد بالقنية والعدم الملكة والعدم.

قولـه «و وجـه دخـول العـدم تحت السـالبة، غيـر وجه دخـول الضد تحت العـدم.» أي إن وجـه دخول الملكة والعـدم تحت التناقض غيـر دخول التضاد تحـت التناقـض لأن الأول بالذات والثاني بالعرض على مـا تقدم، وبعبارة أخرى إن عدم الملكة سـلبٌ بالذات أي هي عدم وسلب بالحقيقة والذات ولكن الضد كالبياض عدم السـواد وهو سـلبٌ بالعـرض لأنه في ذاته أمر وجـودي وإن كان مصداقًا سلب الضد الآخر.

ثم يفصّـل الشـيخ الـكلام في العـدم والملكـة، فيذكـر أن العـدم أخـص من السـلب فكل عدم هو سـلب وليس كل سـلب هـو عدم، نعـم إن أخذنا العدم بمعنـاه الأعـم فهو مسـاوق للسـلب، وأمـا إذا أخذنـاه بالمعنى الاخـص أي مع شـأنية الاتصـاف فهـو أخـص مـن السـلب، ولذا يقـال إن السـلب هـو العدم بالمعـنى الأعـم وليـس كذلـك بالمعـنى الأخـص بـل هو أعـم منه، وإن شـئت قلـت إن العـدم الصادق عـلى عدم الملكة سـلبٌ خاص هو سـلب الملكة فيما لـه قابليـة الاتصاف، وأما في التناقض فالسـلب هـو العدم الأعـم أي دون قيد كالإنسـان واللاإنسـان حيث يقال إن (اللاإنسان) هو سـلب الإنسان مطلقًا وهو عدمه بالمعنى العام.

ثم إن الحكمـاء يذكـرون في بـاب العـدم والملكـة قضيـة الشـأنية وقابليـة الاتصـاف في الموضـوع الذي يتـوارد عليه الملكة وعدمها، وليـس المراد في قولهم هذا الشـأنية الشـخصية فقط، بل الشـأنية التي هي أعم من الوقت والشـخص والنوع والجنس، فتكفي الشـأنية الجنسية للاتصاف في الملكة، فالعقرب وإن كان

بحسب نوعه لا شأنية له للاتصاف بملكة الإبصار ولكن بالنظر إلى جنسه الذي هو الحيوان وكونه ـ أي جنسه ـ له شأنية الاتصاف بالبصر يقال للعقرب أنه أعمى، وهذا ما أشار إليه بقوله «و يقال لما من شأنه أن يكون لجنس الشيء وليس للشيء ولا من شأنه أن يكون له جنسًا قريبًا أو بعيدًا.»

وهذا الذي طرحه الشيخ خلاف نظر المتكلمين الذين أخذوا في الملكة والعدم الشخصية الوقتية، بمعنى أن عدم الملكة كالمرودة إنما تطلق على خصوص من له الاتصاف بالملكة شخصًا وفي الوقت، فالصبي عندهم لا يقال له أمرد لأنه من حيث شخصه ووقته لا شأنية له بالاتصاف بالالتحاء، وكذا لا يقولون على الكبير في السن الذي سقطت أسنانه أنه اتصاف بالدرد ـ وهو عدم الأسنان ـ لأن وقت الاتصاف قد فات عن شخصه، وأما على مبنى الحكماء فيقال له بالنظر إلى نوعه أي الإنسان.

ثم إن المراد من الشأنية ههنا الاقتضاء الذاتي ولو كان بحسب الجنس، ففي مثال الحيوان يقال إنه له شأنية الإبصار وإن عرض مانع في بعض أنواعه كالعقرب فلم يعد له قابلية نوعية في الاتصاف بملكة البصر، وإن شئت قلت إن الحيوان من حيث هو حيوان له شأنية ذاتية للإبصار وقد عرض مانع على نوع العقرب فلم يعد له شأنية الإبصار من حيث نوعه.

إن قلت إن هذا يلزم تخلف المقتضي عن اقتضائه دائمًا لمانع وهو مناقض لكون الاتفاقي لا يكون دائميًا أو أكثريًا، فالعقرب دائمًا لا يبصر، فعندئذ لو كان لجنسه اقتضاء الإبصار، يكون هذا الاقتضاء قد تخلف عن العقرب دائمًا، وهو خلاف أن التخلف عن الاقتضاء لا يكون إلا لمانع أو قاسر وهو لا يدوم.

قلت ليس الأمر كذلك لأن حال النوع بالنسبة إلى الجنس كحال الفرد بالنسبة

إلى النـوع، فتخلـف اقتضاء شيء عن فرد من أفراد النـوع لا يعني تخلف اقتضاء النوع بشـكل دائمي، والأمر عينه بالنسـبة إلى النوع بالنسـبة إلى جنسه، فوجود نـوع مـن أنـواع الحيـوان غيـر مقتضية ـ بسـبب طـرو مانـع ـ للملكـة لا يجعل التخلـف عن الجنس أكثريًـا أو دائميًا.

والحيوانيـة بالنسـبة لملكـة الابصـار واقتضائهـا بخلافـه بالنسـبة للجسـم، فلا يقـال إن في الجسـم مـن حيـث هو جسـم قابليـة الابصار حـتى يقال عن الجـدار ايضًـا أنه أعمى كمـا قيل عن العقرب، وذلك لأن إبصار الجسـم إنما كان بوسـط هو عروض الحيوانية لا من حيث ذاته، وإن شـئت قلت إن الجسم مبصر بالعرض لا بالذات فالشأنية للإبصار ليست ذاتية له.

▪ الضدان

قـال الشـيخ «ثم إن العـدم يحمـل عليـه السـلب، و لا ينعكس. وأمـا العدم فلا يحمـل على الضـد لأنه: ليس المرارة عـدم الحلاوة، بل هـي شيء آخر مع عدم الحـلاوة، فإن العدم وحده قـد يكون في المادة و قد يكـون مصاحبا لذات توجب في المـادة عـدم ذات أخرى أو لا يكون إلا مـع العدم. و هذه هـي الأضداد، وليس السـبب في تقابلها تغايـر الأجناس و قد بينا ذلك، بل السـبب في ذلك أن ذواتها في حـد أنفسـها و حد فصولهـا تتمانع عن الاجتمـاع و تتفاسـد، و إذ ليس شيء مـن الأجنـاس العالية بمتضـادة فيجب أن تكـون الأضداد الحقيقيـة واقعة تحت جنس، و أن يكون جنسـا واحـدا، فيجب أن يكون الأضـداد تتخالف بالفصول، و تكـون الأضداد مـن جملة الغير في الصورة مثل السـواد و البيـاض تحت اللون، و الحلاوة و المـرارة تحت الذوق».

■ **الشرح**

يبدأ الشيخ من هنا إلى آخر هذا الفصل بالبحث حول الضدين، وهما أمران وجوديان مندرجان تحت جنس قريب يتعاقبان على موضوع واحد لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد بينهما غاية الخلاف.

وأول ما يذكره الشيخ ههنا أن العدم لا يصدق على الضدين، وذلك لأنهما أمران وجوديان كالبياض والسواد، والحلاوة والمرورة، وإن شئت قلت إن المرورة لا يقصد بها عدم الحلاوة فقط، بل عدم الحلاوة مع أمر وجودي خاص هو الطعم الفاقد للحلاوة، فليست المرورة صرف عدم الحلاوة بل أمر وجودي هي «الطعم» أخذ فيه أنه فاقد للحلاوة، وهو معنى قوله «وأما العدم فلا يحمل على الضد لأنه: ليس المرارة عدم الحلاوة، بل هي شيء آخر مع عدم الحلاوة».

ثم يذكر الشيخ أن الضدين أمران وجوديان تحت جنس قريب، وذلك أن الأجناس العالية ليس بينها أي تضاد بل يمكن أن تجتمع في موضوع واحد كما في المقدار واللون، فيمكن أن يتصف شيء واحد بطول كذا ولون كذا، فصدق على موضوع واحد أنه متصف بالكم والكيف.

ولا بد من معرفة أن التقابل لا يكون إلا بالذات، أي إن التقابل لا يكون إلا تقابلًا ذاتيًا بحيث يطرد أحد المتقابلين من حيث ذاته الآخر، وليس التقابل هو مطلق التغاير، ومن ثم إذا كان الأمر كذلك، فالتقابل الذي يرجع إلى الذات لا يخلو إما أن يرجع إلى الجنس أو الفصل، فإن لم يكن التضاد حاصلًا بسبب التغاير الجنسي لما تقدم من إمكان اجتماع جنسين في موضوع واحد بقي أن يكون التضاد هو التغاير الذاتي ـ التقابل ـ والذي مرجعه إلى اختلاف الفصول، ولذا يقال إن الضدين نوعان متطاردان من حيث فصلهما.

وههنـا قيد آخر يذكره الشـيخ وهو أنه لا بد من الضديـن أن يكونا مندرجين تحـت جنـس واحـد قريـب، والسـر فيـه أن الجنـس بالنسـبة للفصـل بمثابـة الموضـوع بالنسـبة للعرض، فإن كان هناك فصلـين متطاردين أحدهما في جنس غيـر الجنـس الآخـر فيحصـل التغايـر في الموضـوع ولا يكـون هنـاك مانع من حصولهمـا معًـا واجتماعهمـا، وأما اجتمـاع فصلين في جنس واحـد فكاجتماع العرضين المتطاردين في موضوع واحد وهو محال.

فتحصل من ذلك أن الضدان لا بد وأن يكونا تحت جنس قريب والتطارد بينهما يكون بلحاظ فصليهما.

▪ في دفع ما استشكل على ضرورة اندراج الضدين تحت جنس واحد

الإشكال الأول: الراحة والألم

قال الشـيخ «و أما الخير و الشر فليسـا بالحقيقة أجناسا عالية و لا الخير يدل عـلى معنى متواطئ و لا الشـر، و مع ذلك فالشـر يـدل في كل شيء بوجه ما على عـدم الكمـال الذي لـه، و الخير على وجـوده، فبينهمـا مخالفة العـدم و الوجود، وأمـا الراحـة و الألم و أمثال ذلك فإنها تشـترك في غير جنس الخير و الشر، و إنها تشـترك في المحسـوس أو في المتخيـل و غيـر ذلك، فليسـت أنواعا للخير و الشـر و يشـبه أن يكـون أهـل الظاهر مـن النظر عمدوا إلى الأشـياء التي هـي متضادة و لهـا أجناس قريبة تدخل فيهـا، وطبقة منها موافقة للحاسـة أو العقل و طبقة مخالفة لأيهما كان، فالتقطـوا منها المعنى الموافق و المعنى المخالف فجعلوا أحدهما جنسـا لطبقـة، والآخر لطبقـة أخرى، وليـس الواجب كذلـك، بل دلالـة الموافقة و المخالفة دلالة اللوازم لأنها ليست للأشياء في أنفسها بل بالإضافة.

ثم إن الأمور الموافقة و المخالفة إذا جعلا كطبيعتين وجد لهما أشياء يصلح أن تجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالأجناس لها فإنها تدخل في جملة الأفعال و الانفعالات من جهة، و في الكيفيات من جهة أخرى، و في المضافات باعتبارات أخرى، فإنها من حيث هي صادرة من أشياء هي أفعال، و من حيث هي حاصلة عن أشياء في أشياء هي انفعالات، و من حيث يتقرر عنها هيئات قارة في حواملها فهي من الكيفيات، و من حيث إن الموافق موافق لموافقة فهي من المضاف، فإذا كان اسم الموافقة و المخالفة مصروفا إلى أحد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص له، ليست أقول إن شيئا واحدا يدخل في أجناس مختلفة فهذا مما نحرمه، بل كل اعتبار هو شيء آخر، و هو الداخل في جنس آخر و لا هذه بالحقيقة أجناس بل كأجناس، لأنها أمور مركبة من معنى و من فعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك، و يشبه أن تكون في ذواتها كيفيات و تكون سائر الاعتبارات تلزمها، ثم مع الاجتهاد كله في أن تجعل الموافقة و المخالفة مما يسندها إلى الأجناس العالية فإن لتلك الطبائع الأضداد التي جعلت طبيعتين أجناسا حقيقية غير الموافقة و المخالفة هي تدخل فيها و قد علمت هذا في موضعه.»

■ الشرح

استشكل على ما ذكره الحكماء في تعريف التضاد وأنه لا بد من اندراجهما تحت موضوع واحد جملة من الإشكالات، بحيث ذكر المستشكل بعض الموارد التي يحصل التضاد فيها دون الاندراج تحت جنس قريب بل يكون كل ضد مندرجًا تحت جنس غير الضد الآخر.

فأما النقض الأول ففي مثل الراحة والألم، فالراحة تندرج تحت جنس الموافق للملائم والألم يندرج تحت جنس المخالف للملائم، وكلاهما ـ أعني الموافق والمخالف للملائم ـ يندرجان تحت الخير والشر وهما جنسان عاليان، هذا هو التوهم.

وجوابه، أن الخير والشر ليسا من الأمور الوجودية التي يتفرع عليها أنهما من الأضداد و إنما الشر هو عدم الخير، بل هذه أمور انتزاعية فلسفية وليست ماهيات، ولذا لا يقال إن الخير والشر أجناس عالية لأن الأمور الانتزاعية ليست بماهيات حتى تكون مقولات.

وكذا الأمر بالنسبة للموافقة والمخالفة فهي ليست ماهيات بل هي أمور انتزاعية، فموافقة شيء لشيء أو مخالفته لشيء ليس ماهية وإنما هو أمر انتزاعي، وهذا ما أشار إليه بقوله «و أما الخير و الشر فليسا بالحقيقة أجناسا عالية و لا الخير يدل على معنى متواطئ و لا الشر، و مع ذلك فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له، و الخير على وجوده، فبينهما مخالفة العدم و الوجود».

فحاصل الأمر أن الخير والشر والموافقة والمخالفة بينهما تقابل من باب العدم والملكة وليس من باب التضاد لأمرين، الأول أن أحدهما عدم للآخر، والثاني أن هذه الامور ليست ماهيات وقد تقدم فيما سبق أن الضدان ماهيتان.

نعم، الراحة والألم من الكيفيات النفسانية وهي مندرجة تحت جنس واحد فلا ينقض بها على تعريف الضدين المتقدم، أي إن الراحة والألم من الماهيات المندرجة تحت الكيف النفساني لا تحت الخير والشر ـ لأنهما ليستا بماهيات أصلًا ـ ، سواء أكانت الراحة والألم منشؤهما حسي أم خيالي.

قولـه «و يشـبه أن يكـون أهـل الظاهر مـن النظر عمـدوا إلى الأشـياء التي هـي متضادة و لهـا أجناس قريبـة تدخل فيها، وطبقـة منها موافقة للحاسـة أو العقـل و طبقة مخالفة لأيهما كان، فالتقطوا منها المعـنى الموافق و المعنى المخالف فجعلـوا أحدهما جنسـا لطبقـة، والآخـر لطبقة أخرى»، إشـارة منـه إلى الغلط الذي وقع فيه المستشـكل وحاصله أنه أخذ المفاهيم الانتزاعية وجعلها أجناسًـا، فوجـد أن الراحـة موافقة للحـس والألم مخالف له قال إن الراحـة والألم يندرجان تحت جنسين هما «الموافق والمخالف».

ثم يقـول الشـيخ، إنا لـو تنزلنـا وجعلنـا الموافقة والمخالفة أجناسًـا ـ وليسـتا كذلـك ـ فيمكـن أن تنـدرج تحت مقـولات متعـددة باعتبـارات متعـددة، فإذا نظرنـا إلى المخالفـة كالألم الصادر من النـار فيدخل تحت مقولـة أن يفعل، وإذا نظرنـا إليـه من حيـث انفعال الجسـم عن النـار فيكون مـن مقولـة أن ينفعل، وإن نظرنـا إليـه مـن حيث هو كيف حـال في النفـس يدخل عندئـذ في مقولة الكيـف، وكـذا إن أخذنـاه بمعـنى المخالـف للحس يكـون من مقولـة الإضافة، والموافقـة يجـري فيهـا الأمر عينـه، فالحاصـل أننا بالاعتبـارات نجد هـذه الأمور داخلـة تحت مقـولات، ولا يقـال إن هذه الاعتبـارات تجعل من الشـيء الواحد ـ الموافقـة أو المخالفـة ـ داخلـة في مقـولات متعددة وقد علم في محله اسـتحالة انـدراج الماهية تحـت مقولتين متباينيـتن، لأنه يقال إن دخولهـا بالذات لا يكون إلا في مقولـة واحـدة وأمـا دخولها في سـائر المقولات فبالعـرض لا بالذات، والألم والراحـة ـ وبالتبع الموافقة والمخالفة ـ أقرب ما تكـون داخلة تحت مقولة الكيف بالذات ودخولها تحت الفعل والانفعال بالعرض.

الإشكال الثاني: الشجاعة والتهور

قال الشيخ «وأما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة و التهور فهو أيضا قول متوسع فيه، فإن الشجاعة في نفسها كيفية، و باعتبار ما تكون فضيلة، و كذلك التهور في نفسه كيفية، و باعتبار ما يكون رذيلة، فالفضيلة و الرذيلة ليستا من الأجناس لهذه الكيفيات، كما أن الطيب و غير الطيب ليسا جنسين للروائح و المذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها.

فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور و لا الجبن و إنما المتضادان هما التهور و الجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف، و أما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما قلنا في المساوي و ما يقابله، ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور و الجبن، فإذا ضادت الشجاعة التهور فتضاده لا لطبيعة ذاتها بل إنما تضاده لعارض فيها هو أن هذه محمودة و فضيلة و نافعة.

و ذلك مذموم و رذيلة و ضار، فالأضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس و تتفق في الموضوع الواحد».

▪ **الشرح**

قال المستشكل إن الشجاعة ضد التهور والحال أنهما غير مندرجين تحت جنس واحد، إذ الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة، فلا يكون من شروط التضاد على ذلك الدخول تحت جنس واحد.

والشيخ في مقام الإجابة ينفي كون الفضيلة والرذيلة من الأجناس العالية، ومن ثم ينفي التضاد بين الشجاعة والتهور، وتفصيل ذلك:

أولًا إن الفضيلة هي كل ما يؤدي إلى كمال الإنسان والرذيلة هي عدم هذه الفضيلة، فالنسبة بينهما العدم والملكة، مضافًا إلى أنه يجري فيهما ما جرى في سابقهما من أنهما ليستا ماهيتين أصلًا بل معانٍ انتزاعية ومعقولات ثانوية.

ثانيًا، ليس بين الشجاعة والتهور تضاد باعتبار أن الذي يقابل الشجاعة هو اللاشجاعة، وهي ـ أي اللاشجاعة ـ ذات مصداقين، الأول هو الجبن والثاني هو التهور، فالذي يضاد التهور هو الجبن، وإنما الشجاعة وسط بين الجبن والتهور وليست بمضادة لهما.

وقوله «فإن الشجاعة في نفسها كيفية، و باعتبار ما تكون فضيلة، و كذلك التهور في نفسه كيفية، و باعتبار ما يكون رذيلة» إشارة إلى أن اتصاف الشجاعة بالفضيلة والتهور بالرذيلة ليس من باب اندراجهما تحتهما اندراج الأنواع تحت الأجناس وإنما هو باعتبار كون أحدهما محصلًا لكمال والثاني مؤديًا لنقص، فهما من الانتزاعيات.

■ **تقسيم أنحاء التضاد**

قال الشيخ «فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة في غيرهما، و منها ما يكون الموضوع يستحيل أولا في غيرهما حتى يعرض له أحدهما فإن مزاجا ما يحلو به الشيء، و إذا أمرّ احتاج إلى مزاج آخر وليس كذلك الحال في استحالة الحار إلى البارد.

ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو إما أن يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما، و إما أن يكون ليس كذلك.

فلا يخلو: إما أن يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها أقل أو أكثر أو يكون ذلك مختلفا، فإن كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها أقرب إلى مشابهته و الأقرب إلى مشابهته فيه شيء من صورته و بعضها في غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك، و يكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة في الجنس و المادة، وذلك لأنه يصدق أن يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطا وحيث لم يكن، لأنه إن كان اثنان كل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام، و لذلك فإن ضد الشيء واحد.

و أما إن جعل جاعل غاية الخلاف و البعد قد يقع بين الواحد و بين آخرين اثنين متخالفين فذلك محال، لأن التخالف بين الواحد و بينهما إما أن يكون في معنى واحد من جهة واحدة فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف، و يكون نوعا واحدا لا أنواعا كثيرة، و إما أن يكون من جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا، فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي إذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء، وخصوصا في البسائط، وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق و أحوال تلزم النوع. و كلامنا في نمط واحد من التضاد و في التضاد الذي بالذات ليس نعني بقوله بالذات الجوهر و الموضوع، بل نعني به ما يقع به التضاد ولو كان كيفية أيضا، فقد بان أن ضد الواحد واحد.

و المتوسط في الحقيقة هو الذي مع أنه يخالف يشابه، فحينئذ يجب أن يكون الانتقال إليه أولا في التغير إلى الضد، فإن الأسود لذلك يغبر أو يخضر أو يحمر أولا ثم يبيض، و قد يعرض للأضداد متوسطات بسلب الطرفين، فربما

كان ذلـك لعدم الاسـم، و المتوسـط متوسـط، و نعني بـه متوسـطا حقيقيا مثل اللاحـار و اللابارد، و إذا لم يكن للفاتر اسـم فمثل هذا أيضا يكون في الجنس، و إذا أخـرج عن الجنس كقولـه لا خفيف و لا ثقيـل فذلك ليس بالمتوسـط الحقيقي إنما ذلك متوسـط باللفظ، و أمـا الملكة و العدم فلا يكون لهما في الموضوع متوسـط لأنهمـا هما الموجبـة و السـالبة بعينهما مخصصة بجنـس أو موضـوع، و أيضا في وقـت وحـال، فتكـون نسـبة الملكـة و العـدم إلى ذلـك الشـيء و الحال نسـبة النقيضـين إلى الوجود كله، و إذ لا واسـطة بين النقيضين فكذلك لا واسـطة بين العـدم و الملكة.»

■ الشرح

يذكـر الشـيخ ههنا تقسـيمًا لأنحـاء التضاد، وحاصلـه أن موضـوع الضدين قـد يتعاقـب عليـه الضـدان بـلا اسـتحالة وقـد يتعاقـب الضد عـلى الموضوع بعـد اسـتحالة الضـد الآخر، ومثـال الأول السـواد والبياض عنـد تعاقبهما على الجسـم، ومثـال الثاني الحلاوة والمـرارة، فعند عروض الحلاوة على اللسـان يتغير مزاجـه بحيـث يتذوق الحلاوة، وهـو مبني على أن الذائقة لها مـزاج بتغيرها تقبل الحـلاوة أو المـرارة، فلـو اختـل مـزاج الذائقـة كمـا في المريض اختل بـه تذوق حـلاوة الحلـو أو المـر، فبـيّن أن الحـلاوة أو المرارة مـن الأضداد التي يسـتحيل ويتغيـر الموضـوع بعروضها عليه.

ومـن تقسـيم الأضـداد، انقسـامهما إلى الضديـن اللذين لا واسـطة بينهما، كالحركـة والسـكون، والضدين اللذين يوجد واسـطة بينهما كالبياض والسـواد، الـذي بينهما وسـائط هي سـائر الألوان.

فـإن لم يكـن بين الضدين واسـطة فيسـهل دخولهما في التعريـف من حيث إنهمـا أمـران وجوديان متعاقبان على موضوع واحـد داخلان تحت جنس قريب لا يجتمعـان مـن جهة واحـدة وفي موضوع واحـد وفي زمان واحد، وأمـا إذا كان بينهما أوسـاط فلا بد من تقييد التعريف بقيد زائـد هو «بينهما غاية الخلاف»، فلا يكـون بـين البيـاض والزرقـة تضـاد لعـدم غاية الخـلاف بينهمـا، فينحصر التضـاد بين السـواد والبيـاض في الألوان بسـبب قيـد غاية الخـلاف، فالألوان المتوسـطة بين الأبيض والأسود كالصفرة والزرقة فيها شيء من السواد قربًا وبعدًا، بخـلاف البياض الذي ليس يجامعه شيء من السـواد، وهذا ما أشـار إليه بقوله «فإن كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها أقرب إلى مشابهته و الأقرب إلى مشابهته فيه شيء من صورته و بعضها في غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك».

قوله «وذلك لأنه يصدق أن يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسطا وحيث لم يكن» يريد به أن قيد «غاية الخلاف» بإدخاله إلى التعريف لا يخرج عنه التضاد الـذي ليس بينهما متوسـطات، بل يصدق التعريف بعـد إدخال هذا القيد على كلا القسمين: الضدان اللذان لا واسطة بينهما والضدان اللذان بينهما واسطة.

ومن هنا يظهر أن الضد ليس له إلا ضد واحد.

أمـا النقـض بأنه يمكـن للشـيء أن يكون له أكثـر من ضد، كالسـواد الذي يضـاده بيـاض القرطـاس وبياض الثلج، فجوابه أن السـواد الموجـود في الفحم هـل يضاد البياض المتحقـق في الثلج والقرطاس من جهـة واحدة هي بياضهما أم مـن جهتـين همـا «قيـد القرطاس بإضافـة البيـاض» و «قيد الثلـج بإضافة البياض»؟ ولا شك أن الصحيح هو الأول، فالسواد يضاد بياض الثلج من حيث هـو بيـاض لا من حيث هـو ثلج أو مـن حيث هو مركـب من البيـاض والثلج،

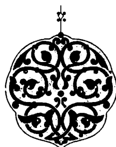
وحيثية البياض في الثلج هي عينها في القرطاس، فيقال إن السواد يضاد البياض سواء أكان في الثلج أم القرطاس، فضده واحد هو البياض، وهو مراده من قوله «لأن التخالف بين الواحد و بينهما إما أن يكون في معنى واحد من جهة واحدة فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف، و يكون نوعا واحدا لا أنواعا كثيرة».

نعم، ويمكن أن تحصل المضادة بين موضوعين من أكثر من جهة كما في اللبن البارد والفحم الحار، حيث إن اللبن من حيث هو أبيض يضاد الفحم من حيث هو أسود، ومن من حيث هو بارد يضاد الفحم من حيث هو حار، فلا يقال إن اللبن البارد أمر واحد له ضدان الفحم والحرارة، بل هما ضدان لهما ضدين، ولذا قال «و إما أن يكون من جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا»، ثم إنه قد مر أن التضاد هو التقابل الذاتي الذي يرجع إلى الفصل، ولا يكون عندئذ البياض يضاد الساخن لأن السخونة إنما تلحق الفحم الأسود لا من حيث فصله بل بسبب عوارض لاحقة، وعليه إن الذي يضاد البياض أمر واحد هو السواد الذي يرجع إلى الفصل المميز له عن البياض، وهو ما أشار إليه بقوله «فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي إذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء، وخصوصا في البسائط، وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق و أحوال تلزم النوع».

وقوله «و المتوسط في الحقيقة...إلخ» ينتقل ههنا إلى البحث عن المتوسطات، فيقول إنها في الحقيقة برزخ بين الضدين، فالبياض الذي يستحيل أسودًا لا بد وأن يمر في هذه لمراحل أي الاصفرار والاحمرار وهلمّ جرّا، وهذا لاستحالة الطفرة بل لا بد من الانتقال التدريجي.

وكـذا إن المتوسـطات هي سـلب الطرفين، فالحمرة سـلب البياض والسـواد، كمـا أن الفاتـر هـو سـلب البـرودة والحرارة، وقـد يتفـق أن لا يكون هناك اسـم خـاص للمتوسـطات، وكذا إن المتوسـط لا بـد وأن يكون مندرجًـا تحت جنس الضديـن وهـو واضـح فالحمرة تندرج تحـت جنس البيـاض والسـواد، وأما إذا سـلب الضدين عـن شيء فلا يعني بالضرورة أنه متوسـط بالحقيقة إلا بعد كونه مندرجًـا تحت جنسـهما، فالفلـك لا يقال له ثقيل ولا خفيف لأنـه ليس من عالم العناصر الموصوفة بهما بل هو عنصر خامس غير العناصر الأربعة التي هي دون فلك القمر ـ أعني التراب والماء والنار والهواء عند الطبيعيين القدماء ـ بل المتوسط الذي يسـلب عنـه الضدين لا بد وأن يكون مندرجًا تحت جنسـهما حتى يكون متوسـطًا حقيقـة بينهمـا، وهو مـا ذكـره بقولـه «و إذا أخرج عن الجنـس كقوله لا خفيـف و لا ثقيـل فذلك ليس بالمتوسـط الحقيقي إنما ذلك متوسـط باللفظ».

وينبـه أخيـرًا على أن بين الملكة والعدم لا واسـطة لكونهما من باب السـلب والإيجـاب ولا واسـطة بينهما، وقد تقدم سـابقًا أن الملكة والعـدم يندرجان تحت النقيضـين بتقريـب قـد سـبق، قـال «و إذ لا واسـطة بـين النقيضـين فكذلـك لا واسـطة بين العـدم و الملكة».



[الفصل الثاني] (ب)

فصل في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعي إلى ذلك و بيان أصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لأجله

الأمـر الأول: مقدمة في محل النزاع وسـياقه التاريخي في التعليم الأول

قـال الشـيخ «قـد حـان لنـا أن نتجـرد لمناقضـة آراء قيلـت في الصـور و التعليميـات و المبـادي المفارقـة والكليـات مخالفـة لأصولنا التي قـد قررناها، و إن كان في صحـة ما قلنـاه و إعطائنا القوانين التي أعطيناها تنبيه للمسـتبصر عـلى حل جميع شـبههم و إفسـادها ومناقضـات مذاهبهـم، لكنا مسـتظهرون بتكلـف ذلـك بأنفسـنا لما نرجـو أن يجـري في ذلك من فوائـد نذكرهـا في خلال مقاوماتنـا إياهـم يكون قـد ذهـب علينا فيمـا قدمناه وشـرحناه.

ونقـول: إن كل صناعــة فـإن لها نشـأة تكون فيهـا نيئة فجة غيـر أنها تنضج بعـد حـين ثم إنها تـزداد وتكمل بعد حـين آخر، ولذلـك كانت الفلسـفة في قديم ما اشـتغل بهـا اليونانيـون خطبيـة، ثم خالطها غلط وجـدل، وكان السـابق إلى الجمهـور مـن أقسـامها هو القسـم الطبيعـي، ثم أخـذوا ينتبهـون للتعليمي، ثم للإلهـي، وكانـت لهم انتقالات من بعضهـا إلى بعض غير سـديدة، وأول ما انتقلوا عـن المحسـوس إلى المعقول تشوشـوا فظن قوم أن القسـمة توجب وجود شـيئين في كل شيء، كإنسـانين في معنى الإنسـانية: إنسـان فاسـد محسـوس، و إنسـان معقـول مفارق أبدي لا يتغيـر، وجعلوا لكل واحـد منهما وجودا، فسـموا الوجود المفـارق وجـودا مثاليـا، وجعلـوا لكل واحد مـن الأمـور الطبيعية صـورة مفارقة هـي المعقولـة، و إياها يتلـق العقل، إذ كان المعقول أمرا لا يفسـد، و كل محسـوس مـن هذه فهو فاسـد، و جعلـوا العلوم و البراهـين تنحو نحو هـذه و إياها تتناول.

وكان المعـروف بأفلاطـون ومعلمه سـقراط يفرطـان في هذا الـرأي ويقولان إن للإنسـانية معـنى واحـدا موجـودا يشـترك فيـه الأشـخاص و يبق مـع بطلانها، و ليس هو المعنى المحسـوس المتكثر الفاسـد فهـو إذن المعنى المعقـول المفارق».

■ الشرح

بعـد أن فـرغ الشـيخ مـن بيان أحـكام الموجـود المطلـق وقبـل الانتقال إلى الـكلام حـول الإلهيـات بالمعـنى الأخـص، تعـرّض في هـذا الفصـل لـردّ قـول الإشـراقيين مـن الحكمـاء في بعـض مقالاتهـم.

ولا بـد من التنبيه على أن الخلافات والنقاشـات بين الإشـراقيين والمشـائين قديمة بقدم الحكمة، فالإشـراقيون يعرّضون بالمشائين بأنهم سطحيون وقشريون

وأنهم لم يصلوا إلى حقائق الأشـياء، بخلاف المشـائين الذين يصفون الإشـراقيين كما يظهـر من عنوان هـذا الفصل بالجهل.

والشـيخ في هـذا الفصل والذي يليـه ينطلق من داعٍ مشـخص وواضح وهو قول الإشـراقيين بالمثل الأفلاطونية، وذلك لأن القول بالمثل يمسّ مسألة جوهرية في الحكمة المشـائية وهي مسـألة «الـكلي الطبيعي»، لأن موضـوع البرهان الذي هـو المنهج التحقيقي الفلسـفي هو الماهيـة والكلي الطبيعي بما هو سـارٍ في أفراده، بحيث يكون الحكم العقلي منصبًا على الكلي الطبيعي، وبسـبب هذا الأمر يجري التعميم وسـريان الحكم إلى الأفراد، وأما الإشـراقيون فبقولهـم بالمثل الأفلاطونية جعلـوا الـكلي الطبيعي أمرًا مجردًا عن المادة وله موطن خارج عن الأفراد، فانسـدّ بسـبب قولهم هذا القول بسـريان الحكم الجاري على الـكلي الطبيعي إلى الأفراد ومـن لوازمه انسـداد بـاب البرهـان والمعرفة، فالقول بـأن طبيعي المـاء أو الهواء وسـائر الماهيـات أمور مجـردة ومثالية خارجة عـن عالم المادة يعـني أن الأحكام الـتي تجـري عليها لا يمكن إسـراؤها إلى الأفراد المتحققـة في الخارج.

ويذكر الشـيخ في مسـتهل هذا الفصل بأنه ما تأسـس مـن القواعد المنطقية والرياضيـة والطبيعية والفلسـفية يكفي مـن مناقضة آراء القائلـين بالمثل، إلا أنه يزيـد في الإبطـال لأهمية المبحـث ولوجود الثمرات في المناقشـة، ويذكر على نحو التلميح أن الفلسـفة كعلم صناعي لم يكن قبل أرسـطو، والسـابقون عليه كأمثال أفلاطون وسـقراط وأنباذقلس وغيرهم لم يكونوا من المعلمين وإن سـلّمنا أنه ربما كانوا من الأولياء على المسـتوى الروحي والمعنوي والخطابة والوعظ، ولكن كلامنا في الفلسـفة والتعليـم الحكمي، بل غاية علـوم الأقدمين على أرسـطو هي العلوم الطبيعية ثم تنبهوا للرياضيات، وبحسـب النقل أن أول من تنبه لها هو فيثاغورس

الـذي هـو أسـتاذ سـقراط وأما مـن كان قبلـه كطالس فهـم فلاسـفة طبيعيون فقـط، فعندما انتقل هـؤلاء من الطبيعيـات والرياضيات إلى الإلهيـات وقعوا في مغالطات وأخطاء نتيجة عدم تمرسـهم في العلم الإلهي والفلسـفة الإلهية، وأشـار الشـيخ إلى ذلـك في قولـه «إن كل صناعـة فإن لها نشـأة تكون فيهـا نيئة فجة غيـر أنهـا تنضج بعـد حين ثم إنها تـزداد و تكمل بعد حين آخـر، و لذلك كانت الفلسـفة في قديم ما اشـتغل بهـا اليونانيـون خطبية، ثم خالطهـا غلط و جدل، و كان السـابق إلى الجمهور من أقسـامها هو القسـم الطبيعي، ثم أخذوا ينتبهون للتعليمـي، ثم للإلهي، و كانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سـديدة».

نعـم، بعض الحكماء كصـدر المتألهين ينسـب لهؤلاء الحكماء السـابقين على أرسـطو أن كلامهـم كان بالرمـز والإشـارة وكانـوا حقيقـة مـن الحكمـاء الإلهيين الراسـخين في الحكمـة والإلهيـات ولم تكـن عقولهـم منغمسـة في الطبيعيـات والرياضيات، وفي العالم الإسـلامي كان أول من أحيا آثار الإشـراقيين والفلاسـفة السـابقين على أرسـطو هو شيخ الإشـراق السـهروردي واعتبر أن كل إشكالات المشـائين واردة عـلى ظاهـر كلامهم لا على ما يرومونـه باللغة الرمزيـة التي كانوا يتكلمـون ويكتبـون بها، وكيـف كان، فإن ما يهمنا هو مقـام الإثبات لا حقيقة ما هـم عليـه ثبوتًـا، وفي المحاكمة العلمية في مقـام الإثبات يكـون النظر إلى ظاهر الـكلام ومـا تؤديـه العبـارات بحيث يـتم محاكمتها عـلى الموازيـن المنطقية دون التكلف في التأويل.

ومـن الأغاليـط التي وقـع بها القدمـاء قبل المعلم الأول أرسـطو أنهـم عندما نظروا إلى فرد الإنسـان المحسوس وكلي الإنسـان المعقول قالوا إنه من المحال أن يكون الإنسـان المعقول هو فرده المحسوس، فتمسك بعض السفسطائيين بذلك

وأنكروا كون العلوم الكلية الحاكية عن الإنسان مثلًا يمكن أن تحكم على الأفراد، لتباين المعقول والمحسوس، وذهب غيرهم وهم الطبيعيون ومن بعدهم أمثال سقراط وأفلاطون إلى أن فرد الإنسان كزيدٍ موجود ويدرك بالحس وأما الإنسان الكلي الذي في العقول إنما يحكي عن الإنسان العقلي المجرد عن المادة، فكل شيء له فرد حسي وفرد مجرد وكلاهما مشتركان في الماهية، فقالوا إن لماهية الإنسان فردان الأول محسوس والثاني هو الفرد المجرد، فقسموا كل الماهيات إلى مادية ومجردة بمعنى أن لها سنخان من الأفراد أحدهما مادي وهي الأفراد الخارجية وثانيها مجرد وهي ربّ النوع ومثاله المجرد، وهذا هو القول بالمثل، فيظهر بذلك أن الإشراقيين متفقون مع السفسطائيين في أن الإنسان العقلي لا يحكي عن الخارج الجزئي المتغير ويفترقان في أن الإشراقيين ذكروا أنه يحكي عن واقع مجرد عن المادة.

وحاصل الأمر إن أفلاطون وسقراط يقولان إن للإنسانية فرد يبقى مع بطلان أشخاص الإنسان وليس محسوسًا فهو فرد مجرد مثالي، وبعبارة أخرى إن معنى الإنسان الكلي ليس حاكيًا عن زيد، بل عن أمر ثابت غير فاسد فمحكيه أمر مجرد.

الأمر الثاني: في تعديد سائر الآراء في مسألة المثل

قال الشيخ «وقوم آخرون لم يروا هذه الصورة مفارقة بل لمبادئها، و جعلوا الأمور التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود، و جعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات، و جعلوا الصور الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة، كالتقعير فإنه معنى تعليمي،

فـإذا قـارن المادة صار فطوسـة، و صار معـنى طبيعيا، و كان للتقعيـر من حيث هـو تعليمـي أن يفـارق و إن لم يكن له مـن حيث هو طبيعـي أن يفارق.

و أمـا أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور هـي المفارقة، فأما التعليميات فإنها عنـده معان بين الصـور والماديات، فإنها و إن فارقت في الحـد فليس يجوز عنده أن يكـون بعـد قائم لا في مادة، لأنـه إما أن يكون متناهيا، أو غيـر متناه، فإن كان غيـر متنـاه، وذلك يلحقه لأنه مجـرد طبيعة، كان حينئذ كل بعـد غير متناه، و إن لحقـه لأنه مجرد عن المـادة كانت المادة مفيـدة للحصر و الصـورة، و كلا الوجهين محـال، بـل وجـود بعـد غيـر متنـاه محـال، و إن كان متناهيـا فانحصـاره في حد محدود و شـكل مقـدر ليس إلا لانفعـال عرض له مـن خارج، لا لنفـس طبيعته، و لـن تنفعل الصـورة إلا لمادتها، فتكـون مفارقة وغير مفارقـة، وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة.

وأما الآخـرون فإنهم جعلوا مبـادئ الأمور الطبيعية أمـورا تعليمية، و جعلوها المعقـولات بالحقيقـة، و جعلوهـا المفارقـات بالحقيقـة، و ذكـروا أنهـم إذا جـردوا الأحـوال الجسـمانية عن المـادة لم يبـق إلا أقطار و أشـكال و أعـداد، و ذلك لأن المقولات التسـع فـإن الكيفيات الانفعاليـة و الانفعالات منهـا و الملكات و القوة و اللاقـوة أمـور تكـون لـذوات الانفعـالات و الملكات و القـوى، و أمـا الإضافة فمـا يتعلـق بأمثال هذه فهـي أيضا ماديـة، فيبقى الأين و هو كمـي، و متى و هو كمـي، و الوضـع و هو كمـي، و أما الفعـل و الانفعـال فهو مـادي، فيحصل من هـذا أن جميـع مـا ليس بكمـي فهو متعلـق بالمـادة، و المتعلـق بالمادة مبـدؤه ما ليـس متعلقـا بالمادة، فتكـون التعليميات هـي المبادي، و تكون هـي المعقولات بالحقيقـة، و سـائر ذلك غير معقـول، و لذلك فليـس واحد يحد اللـون و الطعم

و غيـر ذلك حـدا يعبأ به، إنما هو نسـبة إلى قوة مدركة فلا يعقلهـا عندهم العقل إنمـا يتخيلها الخيال تبعـا للحس.

قالـوا و أمـا الأعـداد و المقاديـر و أحوالهـا فهـي معقولـة لذاتهـا، فهـي إذن المفارقـة. وقـوم جعلوها مبـادئ ولم يجعلوهـا مفارقة، وهم أصحـاب فيثاغورث، و ركبـوا كل شيء مـن الوحدة و الثنائيـة، و جعلوا الوحدة في حيـز الخير والحصر، و جعلـوا الثنائيـة في حيز الشـر و غيـر الحصر.

و قـوم جعلوا المبـادي الزائد و الناقص و المسـاوي، و جعلوا المسـاوي مكان الهيـولى، إذ عنه الاسـتحالة إلى الطرفين.

و قـوم جعلـوه مـكان الصـورة، لأنهـا المحصـورة المحـدودة و لا حـد للزائـد و النـاقـص.

ثم تشـعبوا في أمـر تركيب الكل مـن التعليميات، فجعل بعضهـم العدد مبدأ للمقـدار، فركـب الخـط من وحدتـين، و السـطح من أربـع وحـدات. و بعضهم جعـل لـكل واحـد منهما حيـزا على حـدة، و أكثرهـم عـلى أن العدد هـو المبدأ، والوحدة هـي المبدأ الأول، وأن الوحدة و الهوية متلازمتـان أو مترادفتان، وقد رتبوا العدد و إنشـاءه من الوحـدة على وجوه ثلاثـة: أحدها على وجه العـدد العددي. و الثـاني على وجه العـدد التعليمـي. و الثالث على وجـه التكرار.

أمـا وجـه العـدد العـددي فجعلـوا الوحـدة في أول الترتيـب، ثم الثنائيـة، ثم الثلاثيـة. و أمـا العـدد التعليمـي: فجعلوا الوحـدة مبـدأ، ثم الثـاني، ثم الثالث، فرتبـوا العـدد على تـوالي وحدة وحـدة. و أما الثالث فجعلوا إنشـاء العـدد بتكرار وحـدة بعينهـا لا بإضافة أخـرى إليها.

والعجـب مـن طائفـة فيثاغورثية تـرى أن العـدد يتألف من وحـدة و جوهر،

إذ الوحـدة لا تقـوم وحدهـا، فإنهـا وحـدة شيء، و المحـل جوهر، و حينئـذ يكون التركيـب، فتكـون الكثـرة. و من هـؤلاء من يجعل لـكل رتبة تعليميـة من العدد صـورة مطابقة لصـورة موجودة، فيكـون عند التجريـد رتبة عـدد و عند الخلط بالمـادة صـورة إنسـان أو فـرس، و ذلـك للمعـنى الـذي أشـرنا إليه فيما سـلف، و قـوم يـرون أن بـين هـذه الصـور العدديـة و بـين المثل فرقـا، و من هـؤلاء من جعلها متوسـطات عـلى ما سـلف قبل.

و أكثـر الفيثاغوريـين يرون أن العدد التعليمي هو المبـدأ ولكنه غير مفارق، و منهـم من يجـوز تركيب الصور الهندسـية من الآحاد فيمتنـع تنصيف المقادير، ومنهـم من لا يرى بأسـا بأن تكـون التعليميات مركبة من أعـداد يعرض لها بعد التركيـب أن تنقسـم إلى غيـر نهاية، و منهـم من يجعل الصـور العدديـة مباينة للصور الهندسية».

▪ الشرح

يشـرع الشـيخ هنا ببيـان أقـوال الآخريـن، وحاصـل القضيـة أن أفلاطون قـال بالمثـل في صـور الجواهـر كالإنسـان والفـرس والهواء والمـاء، وأمـا جماعة مـن الرياضيـين فقالـوا إن المثـل والمبـادئ والأرباب هـي للتعليميـات، فذهب فيثاغـورس وجماعتـه إلى القول بأن المثل هي للأعـداد وذهب آخرون إلى القول بأنها للمقادير والكم المتصل.

وقالوا إن التعليميات إذا تلبست بالمادة تولدت منها الصور الجوهرية، فالسطح لو تلبس بمادة ما تولد الهواء أو النار وهكذا.

أما نظر أفلاطون إلى التعليميات فهو أن هذه الأمور هي برزخ بين المادة والتجرد،

وهو ما يسمى بعالم البرزخ والمثال، وذلك لأن أفلاطون لا يعتقد بكون البعد يوجد لا في مادة، وأجاب الشيخ على هذا الأمر بأن البعد إما أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا، فإن كان لا متناهيًا فقد تم إبطاله في الطبيعيات، وحاصله أن اللاتناهي إن كان لذات البعد، لزمه أن يكون كل بعد لا متناهٍ وهو واضح البطلان، فإن قلت إن المادة هي الحاصرة والمفيدة للشكل، قلت لا يمكن أن تكون المادة فاعلة لهذا الأمر لأنه ليس لها من نفسها إلا القبول، فلا تكون حاصرةً للبعد.

وإن كان متناهيًا فنسأل أنه كيف تناهى بهذا الحصر المحدد، ولا يرجع الأمر إلا أن البعد قد انفعل بأمر خارجي، والانفعال لا يكون إلا بالتلبس بالمادة، فتحصل أنه لا يمكن أن يكون هناك بعد بلا تعلق بالمادة، قال «و إن كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و شكل مقدر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، و لن تنفعل الصورة إلا لمادتها»، فيبطل ما قاله أفلاطون من أن التعليميات غير متعلقة بالمادة وأن لها وجود في عالم برزخ بين المادة والتجرد.

قوله: «وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمبادئها» يريد أن الآخرين لم يقبلوا أن الصور الجوهرية كالماء والهواء والإنسان لها مثل، بل ذكروا أن الأمور التعليمية لتجردها في التعقل عن المادة هي التي لها المثل المجردة، فالتعليميات لكون المادة غير داخلة في حدها تكون أحق بوجود المثل لها.

قوله «فتكون مفارقة وغير مفارقة، وهذا محال فيجب أن تكون متوسطة». فيه تعريض بأفلاطون، حيث ذهب إلى أن التعليميات في وسط وبرزخ بين المادة والتجرد، فبعد أن أثبت الشيخ استحالة وجود التعليميات غير متعلقة بالمادة، قال أن أفلاطون عندما وجد أنها لا تفارق المادة لما ذكرنا وتفارقها لأنها

لا تدخل في حد التعليميات قال بالوسط، ومن المعلوم أن الوسط بين النقيضين محال، ولذا قوله «فيجب أن تكون متوسطة يحمل على التعريض».

وهناك من ذهب إلى القول بأن التعليميات مجردة تجردًا تامًا عن المادة في قبال قول أفلاطون أنها متوسطة بين المادة والتجرد، وقولهم هذا منشؤه أنهم وجدوا أنها مجردة عن المادة في الحد ففرّعوا عليه كونها مجردة في الوجود، وما سواها من المقولات مرتبط بالمادة، كالفعل والانفعال، وهو معنى قوله «وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم يبق إلا أقطار و أشكال وأعداد»، إلى آخر كلامه، حيث ذكر أن الكيفيات كلها متعلقة بالمادة من الانفعاليات والملكات والقوة واللاقوة، والإضافة والفعل والانفعال في عالم الطبيعة كذلك، فيبقى الأين وهو المنسوب للمكان، والمتى وهو المنسوب للزمان والوضع أيضًا منسوب للمكان بوجه خاص، والحال الزمان والمكان أمور كمية، فتكون مبادئ هذه المقولات هي الكم.

ويحصل من هذا أن جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة، والمتعلق بالمادة مبدؤه ما ليس متعلقا بالمادة، فتكون التعليميات هي المبادئ، وأن الأعداد والمقادير وأحوالها فهي معقولة لذاتها، فهي إذن المفارقة.

قوله «و جعلوا المساوي مكان الهيولى» لكون الهيولى تقبل كالمساوي الذي يقبل الزيادة والنقصان.

قوله «رتبوا العدد وإنشاءه من الوحدة على وجوه ثلاثة: أحدها على وجه العدد العددي. و الثاني على وجه العدد التعليمي. و الثالث على وجه التكرار.» بيان لتصويرهم كيفية نشوء العدد من الوحدة وأن ذلك على ثلاثة وجوه، الأول هو كون الأول هو الواحد والثاني هو الاثنين وهكذا، وهو ما يسمى

العـدد العـددي بمعنى رجـوع العـدد إلى الترتيب، والثـاني أنهم جعلـوا الأعداد بالإضافـات، فالاثنـين هـي واحـد وواحـد، والثلاثة هـي واحد وواحـد وواحد منضمـات إلى بعضهـا البعـض، والثالث هـو القول بتكـرر الواحـد لا بانضياف واحد إلى واحد، كالشخص الذي يتكرر في مرائي متعددة.

والمتن واضح ولا نجد ضرورة لتقرير أقوالهم بالشرح لوضوح إما بطلانها أو كونها محمولة على الرمز.

الأمر الثالث: في أسباب غلط الأقدمين

قـال الشـيخ «و أنـت إذا فكـرت وجـدت أصول أسـباب الغلـط في جميع ما ضـل فيه هـؤلاء القوم خمسـة:

أحدهـا، ظنهـم أن الشـيء إذا جـرد من حيـث لم يقترن بـه اعتبـار غيره كان مجـردا في الوجـود عنـه، كأنـه إذا التفت إلى الشـيء وحـده و معه قريـن التفاتا خـلا عـن الالتفـات إلى قرينة فقـد جعل غير مجـاور لقرينـه، و بالجملـة إذا نظر إليـه لا بشـرط المقارنة فقـد ظن أنه نظر إليه بشـرط غير المقارنـة، حتى إنما صلح أن ينظـر فيـه، لأنه غيـر مقارن بل مفـارق، فظن لهـذا أن المعقـولات الموجودة في العـالم لمـا كان العقل ينالهـا من غيـر أن يتعرض لمـا يقارنها أن العقـل ليس ينال إلا المفارقـات منهـا و ليس كذلـك، بل لكل شيء مـن حيث ذاتـه اعتبار، و من حيث إضافتـه إلى مقـارن اعتبار آخر.

و إنـا إذا عقلنـا صورة الإنسـان مثلا من حيـث هي صورة الإنسـان وحده فقد عقلنـا موجودا وحده من حيـث ذاته، ولكن حيث عقلنـاه فليس يجب أن يكون وحـده مفارقـا، فـإن المخالط مـن حيث هو هـو غير مقـارن على جهة السـلب

لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام و ليس يعسر علينا أن نقصد بالإدراك أو بغير ذلك من الأحوال واحدا من الاثنين ليس من شأنه أن يفارق صاحبه قواما و إن فارقه حدا و معنى و حقيقة، إذ كانت حقيقته ليست مدخولة في حقيقة الآخر، إذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعاني.

و السبب الثاني، غلطهم في أمر الواحد، فإنا إذا قلنا إن الإنسانية معنى واحد لم تذهب فيه إلى أنه معنى واحد و هو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين، بل هو كالآباء لأبناء متفرقين، و قد استقصينا القول في هذا في مواضع أخر. فهؤلاء لم يعلموا أنا نقول لأشياء كثيرة إن معناها واحد، و نعني بذلك أن أي واحد منها لو توهمناه سابقا إلى مادة هي بالحالة التي للآخر، كان يحصل منه هذا الشخص الواحد، و كذلك أي واحد منها سبق إلى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد، و إن كان إذا سبق واحد تعطل الآخر فلم يعمل شيئا كالحرارة التي لو طرأت على مادة فيها رطوبة أثرت معنى آخر أو تعرضت لذهن سبق إليه معنى رطوبة و معقولها لفعلت معنى آخر، و لو أنهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم. ذلك ما أضلهم.

و الثالث جهلهم بأن قولنا: إن كذا من حيث هو كذا شيء آخر مباين في الحد له، قول متناقض، كقول المسئول الغالط إذا سئل هل الإنسان من حيث هو إنسان، إنسان واحد أو كثير؟

فقال: واحد أو كثير، فإن الإنسان من حيث هو إنسان، إنسان فقط، و ليس هو من حيث هو إنسان، شيئا غير الإنسان. والوحدة و الكثرة غير الإنسان، و قد فرغنا أيضا من تفهيم هذا.

و الرابع، ظنهم أنا إذا قلنا: إن الإنسانية توجد دائما باقية، أن هذا القول

هو قولنا إنسانية واحدة أو كثيرة، و إنما يكون هذا لو كان قولنا الإنسانية و إنسانية واحدة أو كثيرة معنى واحدا، وكذلك لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا إنسانية أزلية.

والخامس ظنهم أن الأمور المادية إذا كانت معلولة يجب أن تكون عللها أي أمور يمكن أن تفارق، فإنه ليس إذا كانت الأمور المادية معلولة و كانت التعليميات مفارقة يجب أن تكون عللها التعليميات لا محالة، بل ربما كانت جواهر أخرى ليست من المقولات التسع، ولم يتحققوا كنه التحقيق أن الهندسيات من التعليميات لا تستغني حدودها عن المواد مطلقا، و إن استغنت عن نوع ما من المواد، وهذه أشياء يشبه أن يكفي في تحقيقها أصول سلفت لنا، فلنتجرد للقائلين بالتعليميات.»

■ الشرح

بعد أن ذكر الشيخ أصول الأقوال التي ذهب إليها القدماء في مسألة المثل وتوابعها، يذكر هنا أسباب الأغاليط التي وقعوا فيها:

١ـ الأول أنهم اعتبروا مرتبة لا بشرط هي مرتبط بشرط لا، فظنوا أن كل ما هو مجرد باللابشرط فهو مجرد بالشرط لا، أي عندما نظر العقل إلى الشيء بما هو هو مجردًا عن المادة ظنوا أنه مجرد في مقام وجوده الخارجي كذلك، فأسروا حكم العقل بعدم اعتبار وملاحظة المادة في الماهية إلى وجود الشيء خارجًا فصار عدم اعتبار العقل بحكم اعتبار العدم في الخارج، وهذه هي المغالطة.

والحـال أن هنـاك فـرق بـين عـدم اعتبـار المقارن مـن جهة وبـين عدم المقـارن مـن جهـة أخـرى، فغايـة مـا يفعلـه العقل هـو عـدم اعتبار المقـارن بالتحليـل والنظر العقـلي، أي بالاعتبار اللابشـرطي وأما هل إن هـذا الذي لم يلحظه عقلًا مقارن خارجًا أم لا؟ فبحث آخر، أي إن العقـل لم يلحظ المادة مع الإنسـان في مرتبة التعقـل، وهذا لا يعني أنها لا تقارنه في وجوده الخارجي.

وإن شـئت قلت إن الإنسـان من حيث هو هو ليس مقارنًا لشـيء وهذا باعتبار اللابشـرط، وهذا لا ينافي أنه مقارن لشيء في الخارج، فالمقارن للشيء من حيث هو هو ليس مقارن.

وقوله «فإن المخالط من حيث هو هو غير مقارن على جهة السلب لا على جهة العدول» أن الإنسـان بشـرط شيء ـ وهو المخالط ـ إذا اعتبر من حيث هو هو أي بالاعتبار اللابشـرطي لا يكـون مقارنًا، ولكن لا بمعنى دخـول السـلب في الاعتبـار، بحيث يقال إن طبيعتـه يدخل فيها عدم المقارنـة، فالسـلب سـلب تحصيلي لا إيجـاب عـدولي، أي ليس عدم المـادة ومقارنتهـا له داخلـة في ذاته مـن حيث هو، بل مسـلوب عنه.

٢ـ الثـاني أنهـم قالوا إن الإنسـان العقـلي واحد في الأذهـان، فهو الحيوان الناطـق فقـط، والحال أن الأفراد الإنسـانية في الخـارج كثرة، فلا يمكن أن يكون الإنسـان العقـلي حاكيًا عن الأفراد الخارجيـة للزوم أن يكون الواحـد حاكيًا عـن الكثرة، أو لزوم كون الكثيـر خارجًا واحدًا، فذهبوا إلى أن الإنسـان العقـلي الواحد حاكٍ عن الإنسـان المثالي الواحد.

والشـيخ يجيـب عـن ذلك بأنهـم خلطـوا بـين الواحـد بالنـوع والواحد

بالشـخص، فزيـد وعمـرو وبكر إنسـان واحـد بالنوع لا بالشـخص، بـل هم كثرة بالشـخص، والإنسـان العقـلي إنما يحكي عنهـا جميعًا من حيـث وحدتهـا النوعية.

وبعبـارة أخـرى إن الـكلي الطبيعـي في حقيقتـه كالآباء للأبنـاء لا كالأب للأبنـاء، فهـو واحد نوعًا يوجد في كل فرد، لا أنه واحد بالشـخص مع كثرة الأفراد في الخارج، فالإنسان يوجد في زيد ويوجد في عمرو ويوجد في بكر وهكذا، وليس لدينا إنسان مفارق واحد بالعدد.

فحقيقـة «زيـد» إذا أزلنـا عنهـا العوارض المشـخصة كانت عـين حقيقة «عمرو» إذا جُرّدت عن العوارض أيضًا، وهي الحقيقة الإنسـانية، وكذا لو أخذنا العوارض المشـخصة لبكر ونقلناها لحقيقة الطبيعة الإنسانية الـتي في زيـد لـكان الشـخص المتشـكل من هـذه الإضافة شـخص بكـر، وحاصـل الأمـر أن الفـرق بـين أفـراد الطبيعـة الواحـدة إنما هو بالعوارض المشخصة لا غير، والطبيعة الماهوية في كل شخص إنساني هي عين الطبيعة في الشخص الآخر.

وكـذا إذا جـاء معـنى الإنسـان الـذي في زيـد إلى الذهـن وجـاء معـنى الإنسـان الـذي في بكر إلى الذهن لكان عين المعـنى لا تكثر فيه وهذا معنى أن الطبيعة مشتركة بين الأفراد.

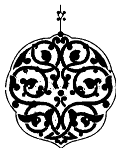
وهذا مراده من قوله «و نعني بذلك أن أي واحد منها لو توهمناه سابقا إلى مـادة هي بالحالة التي للآخر، كان يحصل منه هذا الشـخص الواحد، و كذلـك أي واحـد منهـا سـبق إلى الذهـن منطبعـا فيـه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد».

٣ـ الثالث أنهم اعتبروا أننا عندما نقول إن الإنسان واحد أو كثير ثم نقول إن الإنسان من حيث هو هو لا واحد ولا كثير، يؤدي إلى التناقض، فكيف يكون واحدًا أو كثيرًا ثم يقال ليس واحدًا ولا كثيرًا من حيث هو، ولذا قالوا إن الإنسان المعقول ليس حاكيًا عن تلك الأفراد الجزئية، بل عن رب الأفراد.

والحال أن هذا خلط بالاعتبارات، بين اعتبار الإنسانية من حيث هي لابشرط والتي لا تكون واحدة ولا كثيرة بالاعتبار اللابشرطي وبين اعتبارها بشرط شيء، أي بشرط الوحدة أو الكثرة.

٤ـ الرابع أنهم قالوا إن الإنسان من حيث هو هو باقٍ غير زائل، ولكن الأفراد الخارجية كزيد وعمرو زائلة، فحكموا أن الإنسان الذي هو الماهية غير الأفراد، وجوابه أن مفهوم الإنسان من حيث معقول باقٍ ولكن الإنسان من حيث هو مادي كائن فاسد، والماهية التي في الذهن للإنسان وفي الخارج واحدة كما مر.

٥ـ الخامس، أنهم ظنوا أن الأمور المادية متغيرة وحادثة زمانًا فتحتاج إلى علة مفارقة، فحيث كانت التعليميات مجردة في معانيها عن المادة فهي العلل والمبادئ للأمور الماديات، والخلط في هذا القول أن التعليميات مجردة عن مادة بعينها خاصة لا أنها مجردة عن المادة مطلقًا، أي لا تُلحظ التعليميات مع مادة فلكية أو عنصرية كما يلحظ الطبيعي، وهذا لا يكون بمعنى أنها لا تلحظ مع مادة ما، بل لا يمكن أن تتحقق التعليميات إلا مع لحاظها بمادة ما لا بعينها، وما قاله الحكماء من أنها مجردة فمقصودهم تجردها عن مادة خاصة بعينها.



[الفصل الثالث] (ج)
فصل في إبطال القول بالتعليميات والمثل

الأمر الأول: في إبطال المثل التعليمية

قال الشيخ «فنقول: إنه إن كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس، فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون، فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس، وإذا لم يكن شيء من هذا محسوسًا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى تخيلها، فإن مبدأ تخيلها كذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا أنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها، على أنا أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس.

وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضًا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار، فتكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق

أو مباينـة له، فـإن كانت مفارقة له فتكـون التعليميات المعقولة أمـورًا غير التي نتخيلهـا ونعقلهـا ونحتـاج في إثباتهـا إلى دليل مسـتأنف، ثم نشـتغل بالنظر في حـال مفارقتهـا فلا يكون ما عملـوا عليه من الإخلاد إلى الاسـتغناء عـن إثباتها والاشـتغال بتقديم الشـغل في بيـان مفارقتها عملا يسـتنام إليه.

و إن كانـت مطابقة مشـاركة له في الحـد فلا يخلو: إما أن تكـون هذه التي في المحسوسـات أنما صارت فيهـا لطبيعتهـا وحدها، وكيـف يفارق ما لـه حدها؟ و إمـا أن يكـون ذلـك أمرًا يعرض لها بسـبب من الأسـباب، وتكـون هي معرضة لذلـك، وحدودهـا غيـر مانعـة عـن لحوق ذلـك إياهـا، فيكـون من شـأن تلك المفارقـات أن تصيـر ماديـة ومن شـأن هذه الماديـة أن تفارق، و هـذا هو خلاف مـا عقدوه و بنـوا عليه أصـل رأيهم.

وأيضـا فـإن هـذه المـادة التي مـع العـوارض إمـا أن تحتـاج إلى المفارقـات أو لا تحتـاج إليها، فإن كانت تحتـاج إلى مفارقات، فإنما تحتـاج إلى مفارقات غيرها لطبائعهـا، فتحتـاج المفارقات أيضـا إلى أخـرى، و إن كانت هذه إنمـا تحتاج إلى المفارقـات لمـا عرض لها حتى لـو لا ذلك العـارض لكانت لا تحتـاج إلى المفارقات البتـة، ولاكان يجب أن يكـون للمفارقات وجـود البتة، فيكون العارض للشـيء يوجـب وجـود أمر أقدم منـه و غني عنه، و يجعـل المفارقات محتاجـة إليها حتى يجب لهـا وجود.

فـإن لم يكن الأمـر كذلك، بـل كان وجود المفارقـات يوجب وجودهـا مع هذا العـارض فلم يوجـب العارض في غيرها و لا يوجب في أنفسـها و الطبيعة متفقة، و إن كانـت غيـر محتاجـة إلى المفارقـات فلا تكـون المفارقـات علـلا لهـا بوجـه مـن الوجـوه و لا مبـادئ أولى و يلـزم أن تكون هـذه المفارقات ناقصـة، فإن هذا

المقارن للمادة تلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق، وكم الفرق بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني حي كامل.»

■ **الشرح**

يشرع الشيخ بإبطال القول بالمثل التعليمية، وحاصل ما يذكره الشيخ أنكم تقولون أن هناك مقادير في عالم العقول المجردة فهناك مربع مجرد عقلي ومثلث مجرد عقلي وهكذا، فهل توجد هذه المقادير في عالم الحس والطبيعة أم لا؟

فإن قلتم أنها لا توجد فهذا خلاف الوجدان والبداهة، مضافًا إلى أنها لو لم تكن موجودة في عالم الطبيعة فكيف عرفتم أنها موجودة في عالم ما وراء الطبيعة؟ فلا يمكن من دون الإحساس بها التنبه إلى مقولتكم من وجود المثل التعليمية، أي إنهم يقولون بوجود «مربع مجرد» فلا بد أن يتصوروا المربع أولًا ثم ينتقل إلى القول بوجود فرد مجرد له.

وإن قلتم إنها موجودة في الطبيعية، فنقول إما أن تكون التعليميات الطبيعية والتعليميات العقلية المجردة واحدة في الحد والماهية أو لا، وعلى الثاني بأن يكون الفرد المجرد للمربع على القول به كما هو المفروض غير ماهية المربع المادي، فكيف حكمتم بوجود المربع المثالي المجرد؟ فالتصديق فرع التصور، أي عند القول بوجود «المربع المجرد» لا بد من تصور «المربع» أولًا وحيث كان مباينًا بالحد للمربع المادي فلا يكون عين ما يتصور من المربع المادي، ولا يكون عندئذ فردًا له، وهو ما أراده بقوله «فإن كانت مفارقة له فتكون التعليميات المعقولة أمورًا غير التي نتخيلها ونعقلها ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف».

وعلى الأول أي على القول بأن المربع المادي متحد مع المربع المجرد المزعوم

في الماهيـة والحد، فلنا أن نسـأل: كيف صار أحد الفرديـن ماديًا والآخر مجردًا مع كونهما متفقين في الماهية؟ وإن شئت قلت إن كان هذ المربع المادي ماديًا لذاته فلا يمكن أن يكون له فرد مجرد لأن ما يكون ماديًا لذاته لا يمكن أن يكون هو هو بذاته ومجـردًا في الوقـت عينه، وإن قلت إن المادية ليسـت صفة لـذات المربع بل هي عارضة عليه وعندئذ يكون المربع المادي في حقيقته ليس ماديًا فيمكن أن تعرضه المادية والتجرد، قلت هذا خلاف ما أصلتموه من أن المجرد علة للمادي وإذا كان التجرد يعرض الشيء فيمكن على ذلك أن تعرض له العلية تارة والمعلولية أخرى فيمـا لو عرضته المادية، وهـو خلاف الضرورة لأن العلة لا يمكن أن تنقلب معلولًا، وهـو ما أراده بقوله «فيكون من شـأن تلك المفارقات أن تصير مادية ومن شـأن هذه المادية أن تفارق، و هذا هو خلاف ما عقدوه و بنوا عليه أصل رأيهم».

ثم يذكـر الشـيخ أنـه بناء على مـا ذكروه مـن كون المربـع المجرد علـة للمربع المـادي فـإن قلنـا إن المربع المـادي يحتـاج للمربع المفـارق لذاتـه أي لأنه مربع فيكـون عندئـذ المربع المجرد أيضًـا مفتقرًا لعلـة لأنه يصدق عليه أنـه مربع وقد فُـرض أن منـاط الحاجة هو ذات المربعية، وإن قلنـا إن المربع المادي يحتاج إلى المربـع المفـارق لا لذاته بل لعرض عـرض عليه فهو باطل لأنـه عبارة عن جعل المربـع فقيـرًا بالغير من دون كونـه كذلك بالذات، والغني بالـذات لا يكون فقيرًا بالغيـر، وهـو مراده من قوله «وإن كانت هذه إنما تحتـاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة».

هـذا مضافًـا أن العارض أمر متأخـر عن المعروض، فلا يمكـن أن يكون الأمر العـارض للمربع علة لمعلولية المربع للأمر المفارق وبالتالي وجوده، وبعبارة أخرى إن مقتضـى الترتيـب أن يوجد العلـة ثم المعلول ثم العارض للمعلـول، وفي مقامنا

العلة هو المربع المفارق والمعلول هو المربع المادي والعارض هو ما فُرض بحيث يجعل المادي معلولًا، وذلك يقتضي أن يكون العارض أولًا ثم المعروض لأن العارض قد فرض علة لمعلولية المعروض المادي للمفارق، ولازم ذلك تقدم العارض على المعروض.

أما لو قيل إن التعليميات المادية غير محتاجة إلى التعليميات المفارقة فلا تكون عندئذ عللًا للماديات بل ويكون المحسوس أشرف لأن آثاره أكثر وأقوى من المربع الساذج المفارق المفروض.

فيثبت بذلك أنه لا دليل على وجود مبدأ تعليمي مجرد للتعليميات المحسوسة.

الأمر الثاني: في إبطال مبدأية المثل التعليمية للصور الطبيعية

قال الشيخ «والعجب منهم إذ يجعلون الخط متجردًا في قوامه عن السطح، و النقطة عن الخط، فما الذي يجمعها في الجسم الطبيعي؟ أطبيعة واحدة منهما توجب ذلك؟ فكذلك يجب أن يجمعهما لو كانت مفارقة أو قوة أخرى نفس أو عقل أو بارئ، ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته، فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولا هو غايته، بل إن كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الأبعاد هو غاية الخط وغيره ولا هو هيولاه، بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع».

▪ الشرح

بعد أن أبطل الشيخ مبدأية المثل التعليمية للتعليميات والمقادير المحسوسة الطبيعية، شرع ههنا بإبطال القول الآخر الذي يذهب إلى أن المثل التعليمية مبدأ للصور الطبيعية.

فيذكر أن مبدأية النقطة والخط والسطح للجسم الطبيعي كيف تكون؟ فإن الجسم الطبيعي واحد والواحد لا يصدر إلا من الواحد، فلا بد عندئذ أن يكون بين النقطة والخط والسطح ماهية واحدة تقتضي صدور الجسم منها، والحال أنه ليس بين هذه الثلاثة جامع ماهوي مشترك، بل هي ماهيات متباينة بتمام الذات، وهو مفاد قوله «فما الذي يجمعها في الجسم الطبيعي؟»

هذا مضافًا إلى أنه لا يمكن جعل الخط مجردًا عن السطح مع أنه نهاية السطح، وكذا لا يمكن جعل النقطة مجردة عن الخط مع أنها نهايته كما حقق في محله، وعليه لا يمكن أن تكون هذه الأشياء مبادئ للجسم الطبيعي.

ثم كيف يكون الخط مثلًا مبدأ للجسم الطبيعي والحال أنه ليس علة صورية ولا مادية ولا علة فاعلية ولا علة غائية، فلا يصدق عليه أي نحو من أنحاء العلل الأربعة، فالخط ليس صورة للجسم الطبيعي إذ إن الجسم الطبيعي صورته الامتداد في الأبعاد الثلاثة والخط بعد واحد وكذا ليس مادة له إذ من الواضح أن الهيولى هي مادة الجسم، كما أنه ليس علة فاعلية لأن العلة لا بد أن تتقدم على المعلول والحال أن الخط متأخر عن الجسم، وليس كذلك علة غائية لأن الجسم أكمل من الخط ولا يمكن للأخس أن يكون غاية للأشرف، بل الجسم غاية للخط، وبعبارة أخرى إن الجسم عندما يتشكل يتولد السطح والخط والنقطة فهي أمور متأخرة لا تصلح لأن تكون عللًا.

الأمر الثالث: في إبطال مبدأية المثل العددية للأشياء

قال الشيخ «وأيضًا يلزم القائل بالأعداد أن يجعل التفاوت بين الأمور بزيادة كثرة ونقصانها، فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر

والآخـر أقـل، والأقل دائمـا موجود في الأكثـر فيكـون في أحدهما الآخـر، فيلزم من ذلـك دخـول بعـض المتباينـات تحت بعـض و هو خلف فاسـد.

و مـن هـؤلاء من يجعل الوحدات متسـاوية فيكون ما خالف بـه الأكثر الأقل جـزءا مـن الأقـل، لكـن منهم مـن يجعـل الوحـدات أيضًا غيـر متسـاوية، فإن كانـت تختلف بالحد فليسـت وحدات إلا باشـتراك الاسـم و إن كانـت لا تختلف بالحـد لكنهـا بعد اتفـاق في الحد تزيد وتنقـص، فإما أن يكون زيـادة الزائد منها بشـيء فيها بالقـوة كالمقادير، فتكون الوحـدة مقدرًا لا مبدأ مقـدار، و إن كانت زيـادة الزائد بشـيء فيها بالفعل كالأعـداد فتكون الوحـدة كثرة.

و يلـزم القائلـين بالعدد العـددي المركّبين منها صـور الطبيعيـات أن يعملوا أحـد شـيئين: إما أن يجعلـوا للعدد المفـارق الموجود نهايـة، فيكـون تناهيه عند حـد من الحـدود دون غيـره من الاختـراع الذي لا محصـول له.

أو يجعلـوه غيـر متنـاه فيجعلـوا صـور الطبيعيـات غيـر متناهيـة، و هـؤلاء يجعلـون الوحـدة الأولى غيـر كل وحـدة مـن الوحدتـين اللتـين في الثنائيـة، ثم يجعلـون الثنائية الأولى غيـر الثنائية التي في الثلاثية و أقـدم منها، و كذلك فيما بعـد الثلاثيـة، و هذا محـال، فإنـه ليس بـين الثنائيـة الأولى، و الثنائيـة التي في الثلاثيـة فـرق في الـذات بـل في عارض، و هـو مقارنـة شيء له.

و مقارنـة الشـيء للشـيء لا يجـوز أن تبطـل ذاتـه، و لـو أبطل ذاتـه لم يكن مقارنـا، لأن المقـارن مقـارن للموجود، وأما المفسـد فغيـر مقـارن، و كيف تكون الوحـدة مفسـدة للوحدتـين إلا بإفسـادها واحـدا واحـدا منهمـا، وكيـف تكون الوحـدة مفسـدة للوحـدة؟ ولـو أفسـدتها لم تكـن ثنائيـة، بـل الثنائيـة بمقارنة الوحـدة إياهـا لا تصير مباينـة في الذات للثنائيـة بوجودها غير مقارنـة للوحدة،

فـإن الوحدة لا تتغير بالمقارنة حـالا، بل تجعل الكل أكثر و تـذر الجزء على حاله.

وبالجملـة إذا كانـت الوحدات متشـاكلة والتركيـب واحدا كانـت الطبيعتان متفقتـين، إلا أن يعـرض شيء يغيـر و يفسـد، ولا يجـوز أن لا تكـون الوحـدات متشـاكلة، فـإن العـدد يحدث مـن وحـدات متشـاكلة لا غير.

عـلى أن قومًا منهـم يقولـون إن الثنائية يلحقهـا من حيث هـي ثنائية وحدة غيـر وحـدة الثلاثية، فكذلـك تكون وحـدة الثنائية غيـر وحدة الثلاثيـة، فيلزم أن تكـون العشـارية مركبة لا من خماسـيتين على مـا تكون به الخماسـيتان، لأن آحاد العشـرة غير آحـاد الخماسـية، فلا تتركب العشـارية من خماسـيتين، ويلزم أن تكـون آحـاد الخماسـية إذا كانت جزء عشـرة مخالفـة لآحادهـا إذا كانت جزء خمسـة عشـر، لكنهم عساهم يقولـون: إن الخماسـية التي في خمسـة عشـر غير الخماسـية التي في العشـارية البسيطة، لأنها خماسية عشـارية هي جزء من خمسة عشـر، فيلزم أن تكون العشـارية إذا أضيف إليها الخماسـية لا تصير خمسـة عشر أو تسـتحيل آحادها، و ذلـك كله محال.

ثم إن لم تكن خماسـية العشـرة مساوية للخماسـية المطلقة فلا تكون خماسية إلا باشـتراك الاسـم، فبالحـري أن يتفهـم معـنى الخماسـية فيها بعد المشـاركة في اللفظ، و إن كانت مسـاوية فتكون إذن الآحاد في جميعها متسـاوية و الثنائيات والثلاثيـات، فتكـون أيضا صـورة الثلاثيـة موجـودة في الرباعية، لكـن الثلاثية صـورة لنـوع طبيعـي، والرباعية كذلـك، فتكون الأنـواع الطبيعيـة موجودة فيها أنـواع أمـور أخرى مخالفة. مثـلا إذا كان عدد مـا هو صورة للإنسـان ثم عدد آخر صـورة للفـرس إمـا أكثـر منه و إما أقـل، فـإن كان أكثر منـه كان نوع الإنسـان موجـودا في الفـرس و إن كان أقل منـه كان نوع الفرس موجودا في الإنسـان، فيلزم

أن تكـون صـورة أنواع قبـل أنواع و صورة أنـواع بعد أنـواع إذا كانت أشـد تركيبا منهـا و إن لم يأخـذ تركيب الأنواع مـن الأنواع مأخـذا غير متنـاه. ثم كيف يكون عـدد موجـود لـه ترتيب ذاتي مـن الوحدانيـة و الثنائيـة يذهب إلى غيـر النهاية بالفعـل وقد تبين اسـتحالة هذا».

▪ **الشرح**

ينتقل الشـيخ هنا لمناقشـة الفيثاغوريين القائلين بمبدأية الأعداد للأجسـام، ولا بـد مـن الالتفـات إلى أن الواحـد لـه ثـلاث اعتبـارات كما تقـدم، وتختلف الأقـوال في توليـد العدد باختـلاف الاعتبـارات التالية بينهم:

١ـ الواحـد العـددي الـذي يكون مبـدأ الترتيب، وهو ما سـيذكره في قوله «ويلزم القائلين بالعـدد العددي».

٢ـ الواحـد التعليمـي الذي يكـون مبدأ للعـدد ومكونًا لـه بإضافة واحد واحـد وهو محـل النظر ههنا في قولـه «وأيضًا يلزم القائـل بالأعداد أن يجعـل التفاوت بين الأمـور بزيادة كثـرة ونقصانها».

٣ـ الواحد التكراري الذي يتشكل العدد بتكراره.

ومـن ثم إن هـذه الوحدات التي هي مبادئ الأشـياء بحسـب الفـرض متفقة في الماهيـة، ولازم قـول القائلين بمبدأيـة الأعداد أن يكون كل عـدد مبدأ لماهية، فيقـال مثـلًا إن الاثنين يصدر عنـه الفرس والثلاثة يصدر عنه الإنسـان وهكذا، وهـو مـا يقتضـي أن تكون هـذه الأنواع ـ كالإنسـان والفـرس ـ أنواعًـا في طول بعضهـا البعـض، أي إن الاثنـين في طـول الثلاثـة كمـا هـو واضح، فلـو كانت مصـدرًا للفـرس والثلاثة مصدر للإنسـان كان الإنسـان في طـول الفرس لمكان

طوليـة مبدأيهم فيكون الإنسـان هو فرس وزيادة، أي يُحدّ الإنسـان بأنه حيوان صاهـل ناطـق، والحـال أن هذه الأنـواع في عرض بعضهـا البعـض ومتباينة في النوعيـة وليس بينهـا طولية.

وأما إذا قيل إن هذه الوحدات ليسـت متحـدة في الماهية بل متباينة الماهية، بحيـث تكـون وحدات الاثنـين غير وحدات الثلاثـة، كان ذلك قول بالاشـتراك اللفظـي للواحـد، فيكـون المقصـود مـن الواحـد الذي تتألـف منـه الاثنين غير الواحـد الذي تتألف منـه الثلاثة وهو واضـح البطلان.

وأمـا إذا قيـل إن الوحـدات متحدة في الماهيـة ولكن بفـارق أن أحد الآحاد الـتي تتكـون منهـا الثلاثة أزيد مـن أحد الآحاد الـتي تتألف منهـا الاثنين مثلًا، وبهـذا يصـح صدور صـور نوعية متباينـة لا في طول بعضها البعـض، فإنه يقال في جـواب ذلـك إن هـذا الواحـد الذي فرض أزيد مـن الواحد الـذي قبله، لنا أن نسـأل أنـه هل الواحد الذي قبلـه متحققة فيه بالقـوة أم بالفعل؟ فإن كانت بالقـوة كانـت الأعداد مقاديـر متصلة كالمتـر والمترين حيث إن المتـر موجود في المتريـن بالقـوة وإن كانت بالفعل انقلـب الواحد كثيرًا

وبعبـارة أخـرى إن الزيـادة الـتي يزيد بهـا الواحد الثـاني هل هـي بالقوة أم بالفعل؟ إن قيل هي بالقوة انقلب العدد كمًا متصلًا بحسب القسمة الوهمية، وإن قيـل بل هي بالفعل انقلب الواحد كثيرًا أي منقسـمًا من حيث هو غير منقسـم وهو باطل.

وقولـه «و يلـزم القائلين بالعدد العـددي» يريد أن القائلـين بالعدد العددي الـذي يكون الواحد فيـه مبدأ الترتيب لا مبـدأ العدد، فيكون هنـاك واحدية ثم ثنائيـة ثم ثلاثيـة ولا تكـون الثنائية هي واحـد وواحد ولا الثلاثيـة واحد وواحد

وواحـد، بـل الوحدة مبدأ للترتيب فيها، كما لو قيـل إن زيدًا هو الثاني في ترتيب جلوسـه في الصـف، فثانيتـه لا تعـني أنـه مركـب من واحـد وواحد، وقـد تقدم بيانه سابقًا.

ولا شـك أنه بهـذا الاعتبار تكـون الأعـداد متباينات ويكـون كل عدد مبدأ لصـورة مباينة لصـورة أخرى لها مبدأ عددي آخر، ولكن يـرد على هذا القول أن هـذه المبـادئ العددية هل هي متنايهـة أم لا في عالم المثال؟ فـإن كانت متناهية فكيـف انتهـت والحال أن العدد لا يقـفي في حقيقته فيحتـاج إلى محصّل لتناهيه عنـد حدّ معـيّن، وإن قيل إنها لا متناهيـة يرد عليه أن وجود العـدد اللامتناهي محـال لأن الفعليـة تشـاوق التناهـي في الممكنـات، مضافًـا إلى لـزوم وجـود صور لا متناهية باعتبار لا تناهي المبادئ وهو باطل.

قولـه «و هؤلاء يجعلون الوحدة الأولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائيـة» يريد به العود للإشـكال على أصل مبناهـم في الواحد العددي، حيث يقـول إنهـم يجعلـون الواحد الانفـرادي غير الواحـد الذي في الاثنـين ويجعلون الاثنـين غيـر الاثنـين التي في الثلاثـة وغير الاثنـين التي في الأربعـة وهكذا، وهو محـال، وذلـك أن الاثنـين الموجـودة في الثلاثـة إن أُخـذت لا بشـرط كان عين الاثنـين المأخوذة في الأربعة والخمسـة وهلمّ جرًا، وأمـا الفرق بين الاثنين التي في الثلاثة والاثنين نفسـها هو أنها أخذت بشرط لا في الاثنين وبشرط لا في الثلاثة، وبعبـارة أخـرى إن الاثنين إن أخذت من حيث الطبيعة اللابشـرطية كانت عين الاثنـين الـتي في الثلاثـة وفي الأربعـة، وأمـا إن أخذت بشـرط لا كانـت الاثنين التي تلي الواحد وتسبق الثلاثة غير الاثنين التي في الثلاثة.

وإن شئت قلت، إن الواحد الذي انضاف إلى الاثنين فصارت الثلاثة، هل هو

أبطل الاثنين التي كانت موجودة أم لا؟ فإن قلنا بأن الواحد الذي انضاف على الاثنين أبطل الاثنين فعندئذ لا يكون الواحد مقارنًا لأن شرط المقارنة أن يحافظ الجزء المنضاف على الجزء الذي كان موجودًا سابقًا وأما على فرض أن الجزء الجديد أبطل الجزء السابق وتكوّن منه ومن الجزء السابق شيء جديد فلا يقال بأن الجديد قارن السابق، وأما إن قيل بأن الواحد المنضاف إلى الاثنين يبطل الاثنين ويتشكل نوع جديد هو الثلاثة، فعندئذ لا بد أن يبطل الواحد الجديد الواحد الأول الذي هو جزء الاثنين ثم يبطل الواحد الثاني، لأن الاثنين هي واحد وواحد، والواحدالمنضاف إلى الاثنين إذا قيل بأنه يبطل الاثنين فلا بد من القول بأنه يبطل الواحد والواحد المشكلان للاثنين، وإذا أبطل الواحدُ الواحدَ فلا يكون اثنان، فلا يحصل اجتماع بين الاثنين والواحد لأن الواحد المنضاف يبطل الواحد والواحد المؤلفين للاثنين فلا يحصل انضياف بين عدد وعدد، وهو مفاد قوله «و كيف تكون الوحدة مفسدة للوحدتين إلا بإفسادها واحدا واحدا منهما، وكيف تكون الوحدة مفسدة للوحدة؟ ولو أفسدتها لم تكن ثنائية»، وبذلك يبطل الشقين ويبطل بتبعه مبناهم.

والحاصل أنه لا بد من الحكم على أن طبيعة الأعداد متحدة في الطبيعة اللابشرطية، فالاثنين التي في الأربعة عين الاثنين التي في الثلاثة، باعتبار اللابشرط، وهو ما أشار إليه في قوله «وبالجملة إذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحدا كانت الطبيعتان متفقتين».

قوله «على أن قومًا منهم يقولون إن الثنائية يلحقها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية» هنا يشير الشيخ إلى مبنى آخرين حيث يقولون إن الوحدات متشاكلة إلا أنه بعد لحوق الواحد للاثنين عند تشكل الثلاثة

يحدث تغير في الأجزاء، نظير التركيبات الكيميائية حيث تكون الاجزاء قبل التركيب الكيميائي غيرها بعد التركيب بحيث تتغير بسبب التركيب، فالقائل بهذا القول يريد الهروب من إشكال الشيخ من أنه لا يمكن أن تكون الوحدات غير متفقة في الطبيعة، فيقول القائل ههنا إن الوحدات متفقة في الطبيعة إلا أنها تستحيل بعد اللحوق والانضمام، فالاثنين التي هي جزء الثلاثة ـ وهي التي يقال لها الاثنينية الثلاثية ـ غير الاثنينية الرباعية وهكذا، وولازم ذلك أن لا تكون العشرة مركبة من خمسة وخمسة لأن الخمسة بعد التركيب غير الخمسة قبل التركيب على الفرض، وإن شئت إن الآحاد التي في الخمسة قبل الاتصال بالخمسة الأخرى غير الآحاد التي في الخمسة الأخرى بعد الاتصال بالخمسة الأخرى، وهو لازم باطل لأنه من الواضح أن العشرة مؤلفة من خمسة وخمسة بلا فرق بين الخمسة قبل التركيب وبعده.

أقول: إن المغالطة المركزية التي وقع فيها أصحاب هذه الأقوال أنها جعلوا الاعتبارات المتعددة للماهية أمرًا خارجيًا، فالماهية إذا اعتبرها الذهن لا بشرط وإذا اعتبرها بشرط لا كانت عند هؤلاء متبدلة في الخارج والعين، والحق أن الأمر ليس كذلك لأن الاعتبارات لحاظات ذهنية لا تؤدي إلى التكثر الخارجي.

وقوله «ثم إن لم تكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا تكون خماسية إلا باشتراك الاسم، فبالحري أن يتفهم معنى الخماسية فيها بعد المشاركة في اللفظ» نقض لفظي، وهو أن الفيثاغوري ماذا يريد من «خماسية العشرة» أليس نفس معنى طبيعة الخمسة التي ليست في العشرة ؟ أم لا؟ على الأول يبطل مبناهم وعلى الثاني يلزم الاشتراك اللفظي وهو باطل، إذ سيكون من الضروري وضع حدود لامتناهية للخمسة لأن خماسية الخمسة غير خماسية

العشرة وغير خماسية العشرين وهكذا لا إلى نهاية.

وإن كانت متساوية في الطبيعة، كانت صورة الثلاثية الموجودة في الأربعة عين صورة الثلاثة التي في الخمسة، وهو المطلوب، وعندئذ يبطل مبنى الفيثاغوريين القائلين بمبدأية الأعداد، لأنه عندئذ سيكون النوع الإنساني الذي نشأ من عدد ما ولنقل أنه الثلاثة متضمنًا لنوع آخر وهو الفرس مثلًا لو قلنا بأن الاثنين هي مبدأ الفرس، وهو واضح البطلان.

الأمر الثالث: في دفع مبدأية العدد التكراري

قال الشيخ «و أما الذين يولدون العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى إلا إيجاد شيء آخر غير الأول بالعدد، فإن كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الأول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة مبدأ تأليف عدد، فإن كان الأول من حيث هو أول وحدة، والثاني من حيث هو ثان وحدة، فهناك وحدتان، فإن الوحدة لا تتكرر إلا بأن تكون هناك مرة بعد مرة، و هذه المرة إما أن تكون زمانية أو ذاتية، فإن كانت زمانية ولم تعدم في الوسط فهي كما كانت إلا أنها كررت، و إن عدمت ثم أوجدت فالموجدة شخصية أخرى، و إن كانت ذاتية فذلك أبين».

■ الشرح

بعد أن أبطل الشيخ مبدأية المقادير للأشياء ومبدأية العدد أيضًا التعليمي للأشياء، شرع بإبطال مبنى من يقول بمبدأية العدد من حيث هو عدد تكراري.

وبعبارة أخرى إن الذين قالوا بمبدأية العدد انقسموا إلى ثلاثة طوائف، فمنهم

مـن قـال بمبدأيتها عـلى نحو التكـرر ومنهم من قـال بالمبدأية على نحـو الإضافة ومنهم من قال بالمبدأية على نحو الترتب.

وهنا يريد إبطال من قال بمبدأية الوحدة للعدد والذي هو مبدأ للأشياء على نحو التكرر، أي قالوا إن الواحد بتكرره بنفسه تتولد الأعداد التي هي مبدأ للأشياء.

ويبتدئ الشـيخ بأن المفهوم من معنى التكرر هـو الاتفاق بين الواحد والمتكرر منـه هـو الاتفاق بالنوع والاختلاف بالشـخص، فـإذا قلنا بأن اللفـظ تكرر فهذا يعـني أن المتكـرر عين الأول في الماهية وإنما حصل مثله مختلف عنه بالشـخص.

وعندئـذ لنا أن نسـأل أنه مع تكرر الواحد هل حصـل بالتكرر عدد آخر أم لم يحصل؟ فإن لم يحصل فلا مجال للقول بتوالد الأعداد وتشكّلها وبالتالي لا تتحقق مبدأيـة للواحد أصلًا، أي إن تشـكل الأعداد حتى يكـون بتكرر الواحد لا بد أن يكـون هنـاك وحدة متحققة في الثاني والثالث ولولا ذلـك لم يحصل بالتكرر عدد البتة، وأما إن كانت هناك وحدة متحققة في الثاني والثالث فعندئذ الوحدة الموجودة في العـدد الأول غيـر الوحدة الموجودة بالثاني وذلك لأن الواحد إذا تكرر مرة بعد مـرة، وهـذه المرة التي يتكرر فيهـا الواحد إما مـرة زمانية أو مرة رتبيـة، فإن كانت مـرة زمانيـة فـإن تكرر الواحـد أول مرة صار اثنـين وإن تكرر مرتـين صار ثلاثة، وهـذه المـرة التي تكـرر فيها فإمـا أن يقـال إن العـدد الأول انعـدم أو بقي، وعلى الأول ـ أي لـو قلنـا بأنه انعـدم ـ فلم يتكرر وإن بقي على ما هـو عليه فلا بد أن يكـون الثـاني غيره لأن التكرر بين الشـيء ونفسـه من كل جهة محـال وإلا يلزم تخلـل العـدم بين الشـيء ونفسـه، فعندئذ عـلى التكـرر الزمني لا بـد أن يكون الواحـد المكـرر غير الواحد الأول، وأمـا إن كان التكرر تكررًا رتبيًـا فتباين الواحد المتكـرر مـع الواحد الأول السـابق رتبة لا شـك في مباينته له تبايـن المتقدم رتبة

والـذي يكـون بمثابـة العلة مع الواحد اللاحـق رتبة الذي هـو في مرتبة المعلول، وعـلى أي تقديـر يكون القـول بالتكـرر يفضي إلى القـول بتبايـن الواحد الأول والواحـد الثاني، وهـو باطل، فيظهر أن تشـكل الأعداد لا يكـون بالتكرر.

الأمر الرابع: في ذكر سائر المباني

وقـوم جعلـوا الوحدة كالهيـولى للعدد وقـوم جعلوها كالصورة لأنهـا تقال على الـكل. و العجـب مـن الفيثاغوريـين إذ جعلوا الوحـدات الغيـر المتجزئة مبادئ للمقاديـر، و علمـوا أن المقاديـر تذهب إلى مذهـب في التجزؤ إلى غيـر النهاية.

وقـال قـوم: إن الوحـدة إذا قارنت المـادة صارت نقطـة، و الثنائيـة على ذلك القيـاس إذا قارنتها فعلت خطأ و الثلاثية سـطحا و الرباعية جسـمًا، لا يخلو إما أن تكـون المـادة لها مشـتركة، أو تكون لكل واحـد منها مادة أخـرى، فإن كانت لهـا مـادة واحدة فتصيـر المادة تـارة نقطـة، ثم تنقلب جسـما، ثم تنقلـب نقطة، و هـذا مع اسـتحالته يوجـب أن لا يكون كـون النقطة مبدأ للجسـم أولى من أن يكون الجسـم مبـدأ للنقطة، بل ربمـا يكونان مـن الأمور المتعاقبـة على موضوع واحـد و إن كانت موادها مختلفـة فلا توجد في مادة الثنائيـة وحدة، فلا تكون في مـادة الثنائيـة ثنائية، و يلـزم أن لا تكون هذه الأشـياء البتة معا.

و أمـا عـلى مذهب التحقيق فليسـت النقطـة موجودة إلا في الخـط، الذي هو في السـطح، الـذي هو في الجسـم، الذي هـو في المادة، و ليسـت النقطـة مبدأ إلا بمعـنى الطـرف، وأما بالحقيقة فالجسـم هو المبـدأ، بمعنى أنه معروض لـه التناهي بـه. و العجـب ممـن جعـل المبـدأ الزيـادة و النقصـان، فجعـل المضـاف مبـدأ، و المضـاف هـو أمر عـارض لغيره مـن الموجـودات و متأخر عـن كل شيء.

ثم كيـف يمكنهم أن يجعلـوا في الوجود كثرة؟ فإن الوحـدة الثانية التي توجد في الكثـرة مضافة إلى الأولى إن كانـت موجودة لذاتها، فبمـا ذا تباين وحدة وحدة؟ و واجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يبايـن شـيئا إلا بالجوهـر لا بالعدد، و إن جاءت بانقسـام وحدة فليسـت الوحدة إلا مقدارا، و إن جاءت بسـبب آخر فالوحدة لها علـة موجدة في طبيعتها وليسـت من الأمـور التي بذاتها ومن المبـادي التي توجد ولا سبب لها.

ثم كيـف جعلـوا الوحـدة و الكثرة مـن الأضداد و قسـموها إلى الخير و الشـر، فمنهـم مـن مـال إلى أن يجعـل العدد مـن الخير لمـا فيه مـن الترتيـب و التركيب و النظـام، و منهـم من مـال إلى أن يجعل الوحدة مـن الخير، فإذا كانـت الوحدة مـن الخيـر، فكيـف تولد مـن خير شـر؟ و كيـف صـار ازديـاد الخير شـرا؟ و إن كانـت الكثـرة خيرا و الوحدة شـرا، فكيف حصل مـن ازدياد الشـر خير؟ و كيف كان الأول و المبـدأ شـرا حـتى صار الأفضـل معلـولا و الأنقص علة؟

و منهـم مـن جعل العـدد و الوحـدة من بـاب الخيـر، و جعل الشـر الهيولى، و الهيـولى إن كانـت معلولة فيكون لها علة تسـتند إلى هيـولى أو إلى صورة، فإن كانت تسـتند إلى هيولى فسـتقف على ما يقصد بالكلام، و إن كانت تسـتند إلى صـورة فكيف يولد الخير الشـر؟

و إن لم تكـن معلولـة فهـي واجبة بذاتهـا، فإما أن تكـون قابلة للانقسـام أو مجـردة، فإن كانت قابلة للانقسـام في نفسـها فهـي مقدار مؤلف مـن آحاد على رأيهـم، فهي أيضا من الخير، و إن كانت غير منقسـمة في ذاتهـا فذاتها وحدانية، و الوحدانيـة ـ بمـا هـي وحدانيـة ـ خير، إذ ليـس عندهـم للخير معـنى إلا كونه وحـدة و نظامـا من العـدد، و الوحـدة أولى عندهم بذلك.

فـإن جعلوا كـون الوحدة وحدة غير كونهـا خيرا انتقضت أصولهـم كلها، و إن جعلـوا الوحدانية خيرية لـزم من ذلك أن تكون الهيولى ـ لأنهـا وحدانية ـ خيرية، ثم إن كانـت الوحدانيـة فيهـا خيرية، ولكنها لاحـق لها غريب، فلنجـرد الملحوق بـه، يلزمه هـذا البحـث بعينه، ثم كيـف يتولد من الأعـداد حرارة و بـرودة و ثقل و خفـة حـتى يكون عـدد يوجـب أن يتحرك الشـيء إلى فوق و عـدد يوجب أن يتحرك الشـيء إلى أسـفل؟ فـإن بطلان هذه مما يغني عن تكلـف إبانة.

عـلى أن قومـا منهم جعلـوا الأشـياء تتولد مـن عـدد يطابق كيفيـة و يوجد معهـا، فتكـون المبادي ليسـت أعـدادا، بل أعـدادا، و كيفيـات و أمـورا أخرى، و هـذا محـال عندهم.

و اعلـم بعـد هـذا كلـه أن التعليميـات لا تفـارق الخيريـة، و ذلـك لأنهـا في أنفسـها ذوات حـظ وافـر مـن الترتيـب و النظام و الاعتـدال، فـكل شيء منها عـلى مـا ينبغـي أن يكـون له، و هـذا خيـر كل شيء.

▪ الشرح

يذكـر الشـيخ ههنا أن بعضهم جعلـوا الوحدة كالهيولى مـن حيث إن الواحد يقبـل واحـد آخر فبهـذا الاعتبـار يكون الواحـد مبدأ للأعـداد، فقبولـه وحدة أخـرى يتشـكل الاثنـين وهكذا، وقـوم نظـروا إلى الوحدة من حيث هـي ماهية العـدد لأن الاثنـين هي وحدة ووحـدة، وبهذا الاعتبـار تكون الوحـدة كالصورة لأنــه مـا به يكون العـدد بالفعل، ولا إشـكال في هـذا الكلام.

وأمـا الفيثاغوريـين الذيـن جعلوا الوحـدة مبدأ للمقـدار فقد جعلـوا بذلك الوحـدة الـتي حقيقتهـا أنها لا تنقسـم مبدأ لمـا هو منقسـم بالقـوة لا إلى نهاية،

وهو محال، لأنه عندئذ سيكون اللامنقسم مبدأ للمنقسم، وبعبارة أخرى إن الوحدة التي هي حسب مبنى هؤلاء مبدأ لماهية المقادير يلزم منه أن إضافة اللامنقسم إلى اللامنقسم بحسب الماهية ينتج عنه المنقسم بحسب الماهية، وهو واضح البطلان.

وهناك آخرون ذكروا أن الواحد مبدأ النقطة والاثنين مبدأ الخط والثلاثة مبدأ السطح والأربعة مبدأ الجسم، والشيخ يناقش هؤلاء بأنّا نسأل هل النقطة والسطح والجسم موجودات متباينة حتى يكون كل واحد منها مبدأ مباين لأشياء متباينة؟ يظهر مما بنوا عليه أنها أمور متباينة وهو خلاف التحقيق، لأن النقطة غير موجودة في الأعيان بلا خط والخط كذلك غير موجود في الأعيان بلا سطح والسطح غير موجود بلا جسم، وقد ظهر في الطبيعيات والتعليميات أن السطح نهاية الجسم والخط نهاية السطح والنقطة نهاية الخط وهي غير متباينة الوجود أبدًا، هذا هو الإشكال الأول.

وأما الإشكال الثاني، فهو أنّا نسأل هل للنقطة والخط والسطح مادة واحدة مشتركة أم لها مواد مختلفة تحل فيه؟ فإن كان لها مادة مشتركة يتعاقب عليها الخط والسطح والنقطة، فكيف جعلتم المقطة علة للخط والخط علة للسطح والحال أنه بناء على تعاقبها على مادة واحدة لا مبرر لتقدم أحدها على الآخر بنحو العلية، وإن كان لكل واحد من هذه مواد مختلفة، فإذا كان للواحد موضوع لا يشترك فيه الاثنين لا تكون الاثنين عبارة عن واحد وواحد، لأن كل واحد من آحاد الاثنين له موضوع غير الآخر، فلا تصير الاثنين اثنين، لأن الاثنين عبارة عن واحد وواحد في موضوع واحد.

قوله «وأما على مذهب التحقيق» يريد به أن النقطة لا توجد إلا في الخط

الـذي لا يوجد إلا في السـطح الذي لا يوجد إلا في الجسـم، والجسـم من حيث هو جسـم لا بشـرط مـن حيث التناهـي وعدمه، ولكـن عندما عرضه السـطح تناهـى لأن السـطح منتهـاه، أي عندمـا ينقطـع الجسـم في أحـد الأبعـاد يتولد السـطح وعندما ينقطع السـطح يتولد الخط، وكذا إذا تناهى الخط تتولد النقطة، ومـن هنا يظهر أن الجسـم أول ما يعرضه السـطح ومن ثم الخـط ومن ثم النقطة، فليست هذه الثلاثة متباينة الوجود والتحقق.

قولـه «وليسـت النقطة مبدأ إلا بمعنى الطرف» يشـير إلى قضيـة وهي أنه قد يتوهم بعضهم أن النقطة هي مبدأ الخط، وأن الخط هو مبدأ السطح وأن السطح هو مبدأ الجسـم، وليس الأمركذلك بل هذا بحسـب الأحـوال الذهنية والخيالية، بـل في الحقيقـة إنه لا معـنى لوجود النقطـة إلا بعد الخط التي تكـون هي منتهاه وانقطاعه، والأمر عينه بالنسـبة للسـطح بالنسـبة إلى الجسـم والخط بالنسـبة إلى السطح.

قولـه «والعجـب ممن جعـل المبـدأ الزيـادة والنقصـان» يطرح الشـيخ ههنا إشـكال آخر على من جعـل الزيادة والنقصان من المبـادئ، وحاصل الكلام أن الزيـادة والنقصـان من الأمـور الإضافية التي تحصل متأخرة عـن طرفيها، فكيف يمكـن أن تكـون هـذه الأمور مبـدأ لطرفيهـا؟! بل لا بـد أولًا من حصـول العدد خمسـة مثـلًا والعدد ثلاثة حتى يقـال إن الخمسـة زائدة عن الثلاثـة أو الثلاثة ناقصة عن الخمسـة، ولا يمكـن أن تكون هذه الزيادة أو النقيصة علة للخمسـة أو السـتة، والأمـر عينه بالنسـبة إلى المقاديـر الكمية المتصلة، فلـو فرضنا وجود خـط كمّـه أنـه متر وهـو أنقص مـن متريـن، فتحقق الزيـادة والنقيصـة متأخر عـن تحقـق نفس المتـر والمترين، ولا يمكـن دعـوى أن الزيـادة أو النقيصة مبدأ

لمـا هـو متقدم عليهـا لوضـوح أن المبدأية إنما تكـون حيث يتقدم المبـدأ على ما هو معلـول للمبدأ.

قولـه «ثم كيف يمكنهـم أن يجعلوا في الوجود كثرة؟» تقرير لإشـكال آخر على مبدأيـة الوحدة مطلقًا، وحاصل الأمر أنه كيـف يمكن أن تحصل الكثرة بناء على مـا يذكـروه؟ بل لا يمكن عـلى مبناهم تحقق الكثـرة في الوجـود لأن الكثرة عبارة عـن وحدة ووحـدة، فالوحدة الثانيـة إن كانت معلولة كان هـذا خلاف مبناهم مـن مبدأيـة الوحـدة، لأن المبـدأ يكـون علـة ومـا يكون علـة لا يكـون معلولًا، وبعبـارة أخـرى هم جعلوا الوحدة من حيث هي وحـدة مبدأ، ولا يمكن أن تكون الوحـدة الثانيـة التي حققت الكثـرة معلولة، وإن كانت علـة فهي لا تختلف عن واجـب الوجود، فـإن كان الواحد الأول واجـب الوجود، والواحـد الثاني واجب الوجـود أيضًـا فهو يمايز الأول بذاتـه لا بأمر عارض عليـه، لأن التمايز كما حقق إمـا أن يكـون بتمـام الـذات أو بجـزء الـذات أو بعـارض على الـذات، وحيث بطلـت الجزئيـة في الواجب وبطـل أن يكون التمايز بالأعـراض لأنها لا تكون إلا فيمـا له مـادة، بقي أن يكـون التمايز بالـذات، فتحصل أن التمايـز بين الواحد الواجـب والواحـد الآخـر الواجـب بالماهيـة وتمام الـذات، وإذا خالـف الواحد الأول الواحـد الثـاني بالماهية لم تحصل كثرة، لأن الكثرة عبـارة عن واحد وواحد متفقـان في الماهيـة، وحيث كان المفـروض الاختلاف في الماهيـة لم تحصل كثرة.

وخلاصة القول أن الواحد الثاني إن كان واجب الوجود فليس هو مثل الأول في الماهية فلا تحصل كثرة، وإن لم يكن واجب الوجود بطل القول بالمبدأية.

قولـه «ثم كيـف جعلـوا الوحـدة والكثرة مـن الأضـداد وقسـموها إلى الخير والشـر» تقريـر ونقض لقـول بعضهم الذين قالـوا إن الوحدة شـر والكثرة خير،

لأن الكثـرة عبـارة عـن ترتيب ونظام بخـلاف الوحدة التي ليس فيهـا أي ترتيب ونظـام، ومنهـم مـن عكس الأمـر فقال إن الكثرة شـر لأنهـا فرقـة والوحدة خير إذ لا فرقـة فيها، والشـيخ يذكـر أن الخير والشـر متقابلان كما مرّ سـابقًا بخلاف الوحـدة والكثـرة، لوضـوح أن الكثرة متقومـة بالوحدة ولا يمكن للشـيئين الذي يقـوّم أحدهمـا الآخـر أن يكونـا متقابلـين أي إن المقابـل لا يقوّم مقابلـه، ثم إذا كانـت الوحدة شـر والكثرة خير فكيف تولّد الخير من الشـر؟ وكيـف كلما ازداد الخير ازداد الشـر؟ فالثلاثة بناء على خيرية الكثرة أشـد مـن خيرية من الاثنين مـع أن الثلاثـة فيها من الوحـدات أكثر من الاثنـين، فيزداد الخير بازدياد الشـر فيـه، وأما العكـس فالكلام هو الكلام، فـإن كان الواحد هو الخير والكثرة شـر، فكيف تولد الشـر مـن الخير؟ وكيف كلمـا ازداد الخير ازداد الشـر؟

ثم إذا كان الواحـد شـر والكثـرة خيـر كان الواحد أخس من الكثـرة، والحال أن الوحدة مبـدأ الكثرة.

قولـه «ومنهم من جعـل العدد والوحدة من باب الخيـر» تقرير لقول بعضهم أن العدد والوحدة خير من الخيرات، ولكن الهيولى هي منشـأ الشـر.

وأجـاب الشـيخ أن الهيـولى إما أن تكون علـة أو معلولة، وعـلى الأول كانت واجبـة الوجـود فإما أن تكـون قابلة للانقسـام أو لا، فإن كانت قابلة للانقسـام كانـت مقـدارًا والمقـدار مبـدؤه الخير، فتكـون الهيولى خيـر، وإن لم تكـن قابلة للانقسـام فهي وحـدة والوحدة خيـر على ما بنـوا عليه.

وعلى الثاني ـ أي على فرض ان الهيولى معلولة ـ فعلّتها إما أن تحتاج إلى هيولى أو تحتـاج إلى صـورة ـ لأن مـا في عـالم المادة إما مـادة أو صورة ـ فـإن احتاجت إلى علـة تسـتند إلى الهيـولى في إيجادها للهيـولى لزم التسلسـل، وإن احتاجت

إلى الصـورة في إيجـاد الهيـولى، فالصورة خيـر، وفكيف تولد الشـر من الخير؟

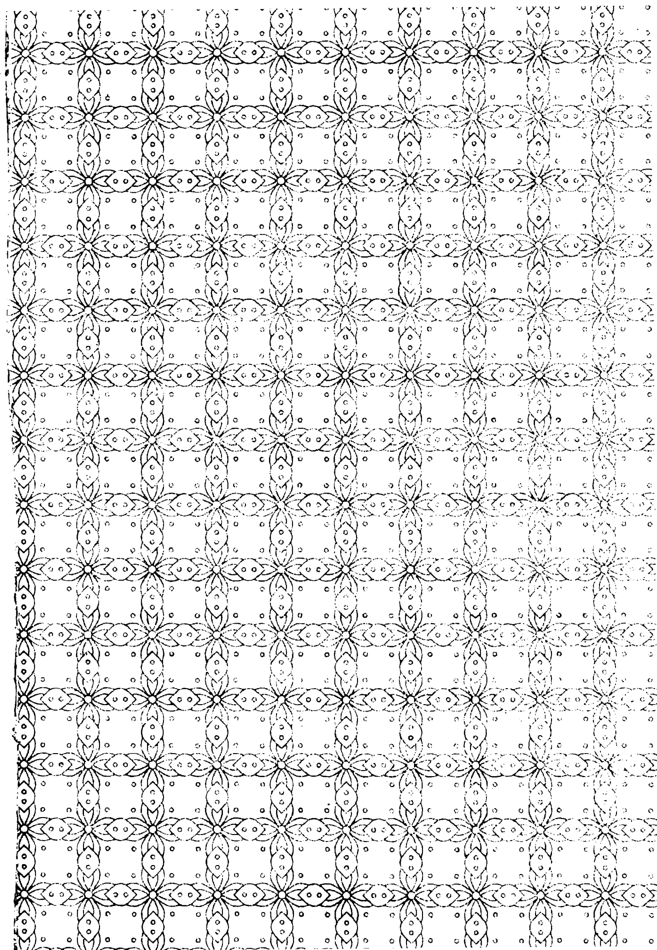
فثبت بطلان ما ذكروه من أن الهيولى شر.

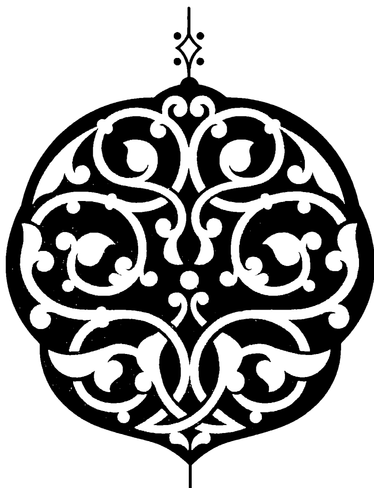
قولـه «فـإن جعلـوا كون الوحـدة وحدة غيـر كونها خيـرًا انتقضـت أصولهم كلهـا» يريد به أنهم إن جعلوا الوحدة في ذاتها ليسـت خيـرًا وإنما يعرضها الخير، فهـذا خـلاف كل أصولهم لأنهـم جعلوا الوحدة مبدأ الخير وهـو ما يعني أن الخير عـين ذات الوحدة، فإن قالـوا أن الوحدانية خير فلا بـد أن تكون الهيولى أيضًا خيـر، فـإن قيل إن الخيريـة عارضة على الهيولى وأما الهيولى في نفسـها ليسـت خيـرًا، فإننـا نقـول إنا لـو رفعنا عـارض الخيريـة تبقى الهيـولى مجردة عـن الخير ويجـري فيـه الكلام السـابق من أن الهيولى إمـا علة أو معلولـة، وإن كانت علة إما منقسـمة أو لا، وإن كانت معلولة فإما أن تكون معلولة لما يسـتند إلى الهيولى أو إلى الصورة وعلى كل الصور تنتهي الهيولى إلى الخيرية.

ثم إنه كيف يقال إن الوحدة علة لكل شيء مع أن مثل الحرارة والبرودة لا يمكن تصويـر عليّة الوحدة لهـذه الأمور، فكيف كلما ازدادت الوحـدة ازدادت الحرارة مثلًا؟! فلا يمكن تصوير سنخية بين ما فرض علة والمعلول.

قوله «على أن قومًا منهم...» يقرر قول بعضهم الذين قالوا إن الحرارة مع كيفية معينة من الكيفيات تنضاف إلى الوحدة فتشـتد الحرارة بازدياد الوحدة، ويجيب الشيخ أن هذا خلاف ما بنيتم عليه من مبدأية العدد وحدة.

وحاصـل ما خـتم بـه الشـيخ أن التعليميات كلهـا خير هنـدسي، وليس لها خيرية أخلاقية أو ما شـاكل، قال «و اعلم بعد هذا كله أن التعليميات لا تفارق الخيريـة، و ذلـك لأنهـا في أنفسـها ذوات حـظ وافـر مـن الترتيـب و النظـام و الاعتـدال، فكل شيء منها على مـا ينبغي أن يكون له، و هذا خير كل شيء.»

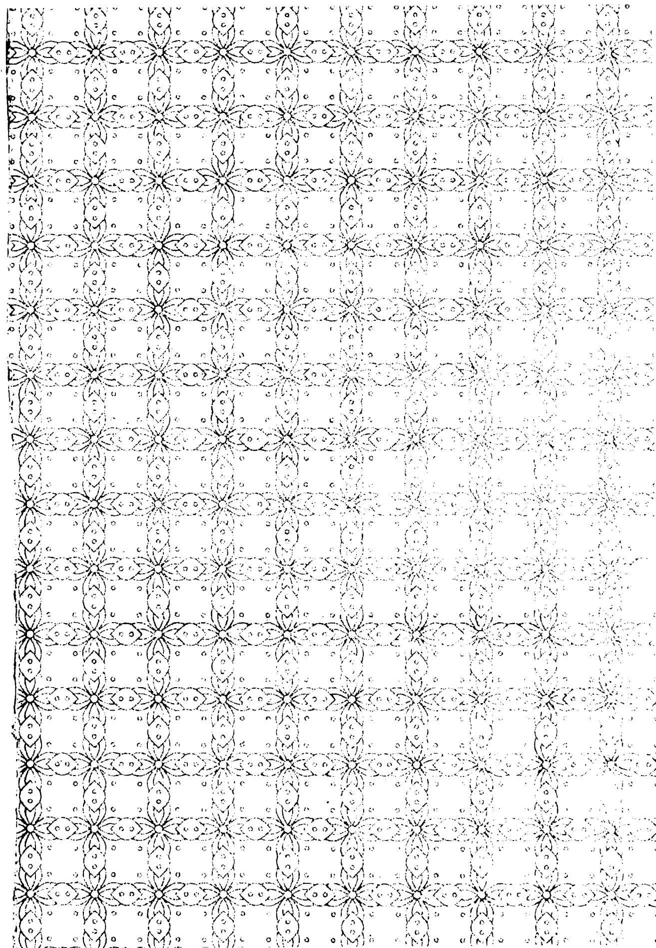


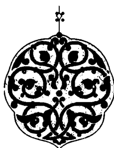


المقالة الثامنة

في معرفة المبدإ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته

سبعة فصول:





الفصل الأول (ا)

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

الأمر الأول: في تحرير محل الكلام

قال الشيخ «و إذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري أن نختمه بمعرفة المبدإ الأول للوجود كله وأنه هل هو موجود، وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له؟ وندل على مرتبته في الوجود، وعلى ترتيب الموجودات دونه و مراتبها، وعلى حال العود إليه، مستعينين به.

فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الوجوه كلها متناهية، وأن في كل طبقة منها مبدأ أول، وأن مبدأ جميعها واحد، وأنه مباين لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، وأن كل موجود فمنه ابتداء وجوده».

▪ الشرح

بعد أن فرغ الشيخ من بيان القسم الأول من الفلسفة الأولى وهي الإلهيات

بالمعنى الأعم أو الامور العامة للحكمة الإلهية، شرع بما يسمى بالإلهيات بالمعنى الأخص وهي معرفة المبدأ الأول سبحانه وصفاته وأفعاله.

وأول ما يبدأ به هو التعرف على المبدأ الأول ومن ثم الصفات الذاتية ومن ثم الصفات الفعلية التي هي قوس النزول ومراتب الوجود من العقل الأول إلى الهيولى، ومن ثم يتعرض لقوس الصعود والرجوع ابتداءً بمعرفة الإنسان ووصولًا إلى المعاد، حتى تكتمل دائرة الوجود، وهو ما اشار إليه بقوله «وندل على مرتبته في الوجود، وعلى ترتيب الموجودات دونه و مراتبها، وعلى حال العود إليه»

ويتعرض في هذه المقالة لمعرفة المبدأ والصفات، وأما في المقالة التاسعة فيتعرض لمراتب الوجود والصدور في قوس النزول وكذا لقوس الصعود ومباحث المعاد، وأما في المقالة العاشرة فيتعرض إلى النبوة والإمامة وبعض مباحث الحكمة العملية.

وفي المقدمة يبدأ الشيخ بالكلام حول ضرورة تناهي العلل عن طريق امتناع التسلسل، وقد تقدم البحث عن العلل الأربعة سواء في الإلهيات أم في الطبيعيات، وأن الجسم له علل أربعة هي الفاعلية والغائية والمادية والصورية، وأشار هناك إلى تناهي العلل أيضًا.

وأول ما يبدأ به برهان الوسط والطرف لإثبات تناهي العلل الفاعلية، وأن العلل لا بدأ تنتهي إلى مبدأ أول مستغن عن العلة، ويذكر أن الكلام في العلل الفاعلية يصدق بنفسه على العلل القابلية والصورية والغائية، ولا بد لجميع هذه العلل أن تنتهي إلى مبدأ أول هو مبدأ لها جميعًا ألا وهو العلة الفاعية الأولى أي الباري سبحانه وتعالى.

قوله «وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته» إشارة أن لله تعالى شريك في طول

وجـوده لا في مرتبته، بمعنى أن هناك موجودات تشـترك معـه في الموجودية ولكن وجودهـا ليـس واجبًا بالـذات أي في مرتبة البـاري، فالبراهـين المتكفلة لإثبات التوحيد تثبت وحدانيته في وجوب الوجود بذاته.

قولـه «فـأول ما يجب علينا مـن ذلك أن ندل على أن العلـل من الوجوه كلها متناهية» يريد من العلل هنا العلل الحقيقية لا العلل الإعدادية.

الأمر الثاني: في برهان الوسط والطرف

قـال الشـيخ «فنقـول: أمـا أن علة الوجود للشـيء تكـون موجـودة معه فقد سـلف لك و تحقق.

ثم نقـول: إنـا إذا فرضنـا معلـولا، وفرضنـا لـه علـة، ولعلتـه علـة، فليـس يمكـن أن يكـون لـكل علة علـة بغير نهايـة، لأن المعلـول وعلته وعلـة علته إذا اعتبـرت جملتهـا في القيـاس الـذي لبعضهـا إلى بعـض كانـت علـة العلة علة أولى مطلقـة للأمريـن، وكان للأمرين نسـبة المعلوليـة إليهـا، و إن اختلفا في أن أحدهمـا معلـول بمتوسـط والآخـر معلول بغيـر متوسـط، ولم يكن كذلـك الأخير ولا المتوسـط لأن المتوسـط ـ الذي هو العلة المماسـة للمعلول ـ علة لشيء واحد فقـط، و المعلـول ليس علة لشـيء، ولـكل واحد مـن الثلاثة خاصيـة، فكانت خاصيـة الطـرف المعلول أنـه ليس علة لشـيء، وخاصية الطرف الآخـر أنه علة للـكل غيره، وكانـت خاصية المتوسـط أنه علة لطـرف و معلول لطرف، وسـواء كان الوسـط واحـدا أو فـوق واحـد، فـإن كان فـوق واحـد فسـواء ترتـب ترتيبا متناهيـا أو ترتـب ترتيبـا غير متنـاه، فإنه إن ترتـب في كثرة متناهيـة كانت جملة عـدد ما بـين الطرفـين كواسـطة واحدة تشـترك في خاصيـة الواسـطة بالقياس

إلى الطرفين، ويكون لكل واحد من الطرفين خاصية، وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية و لم يحصل الطرف كان جميع الطرف غير المتناهي مشتركًا في خاصية الواسطة، لأنك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير، وكانت معلولة، إذ كل واحد منها معلول، والجملة متعلقة الوجود بها، ومتعلق الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير، وعلة له، وكلما زدت في الحصر كان الحكم إلى غير النهاية باقيا، فليس يجوز إذن أن تكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة، وعلة أولى، فإن جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال، وقول القائل إنها - أعني العلل قبل العلل - تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين، حتى يكون طرفان و بينهما وسائط بلا نهاية، ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه، وهو إثبات العلة الأولى.

على أن قول القائل: إن هاهنا طرفين و وسائط بغير نهاية قول يقوله باللسان، دون الاعتقاد، و ذلك لأنه إذا كان له طرف فهو متناه في نفسه، فإن كان المحصى لا ينتهي إلى طرفه، فإن ذلك معنى في المحصى لا معنى في الشيء نفسه، و كون الأمر في نفسه متناهيا، هو أن يكون له طرف، و كل ما بين الطرفين فهو محدود ضرورة بهما.

فقد تبين من جميع هذه الأقاويل أن هاهنا علة أولى، فإنه و إن كان ما بين الطرفين غير متناه، و وجد الطرف، فذلك الطرف أول لما لا يتناهى، و هو علة غير معلول.»

■ **الشرح**

يشــرع الشــيخ ههنــا بالبرهان عــلى التوحيد، حيــث يبدأ ذلــك بمقدمة قد تم تحقيقهـا فيما سـبق وهـي معية العلة مع المعلـول، وأن المعلـول لا يمكن أن يكون موجودًا وعلته التامة المفيضة لوجوده غير موجودة، لوضوح أن مناط الحاجة إلى العلـة هو الإمكان وهو ـ إي الإمكان ـ موجـود حدوثًا وبقاءً مع الموجود الممكن، وحاصـل الأمر أنه لا انفكاك بين العلة والمعلول في الوجود بل هما معًا في الوجود وإنما الانفكاك في المرتبة الذهنية.

وإنما يشـير الشـيخ إلى هـذا الأمر ويؤكد عليـه لأنه بصدد إبطال التسلسـل لإثبـات وجـود الواجـب تعالى، ومن شـرائط التسلسـل تحقق السلسـلة بجميع آحادها معًا، أي لا بد من أن تكون آحاد السلسلة التحقق معا في الوجود والترتب الطبيعي بينها.

ومـن ثم يذكر أنّا لو فرضنا سلسـلة من ثلاثة آحـاد: معلول وعلته وعلة علته، فالطرف السـافل معلـول وليس بعلة والطرف العالي علـة وليس بمعلول والطرف المتوسـط علـة للسـافل ومعلول للعـالي، ومن ثم لـو كثّرنا هذه السلسـلة بزيادة أطـراف في الأوســاط، أي جعلناهـا عبـارة عـن طرف سـافل هو معلـول مطلقًا وطـرف عالٍ هو علة مطلقًا وأوسـاط كثيرة في الوسـط تتصـف بالعلية من جهة والمعلوليـة مـن جهة أخـرى، عندئذ تكـون هذه الأوسـاط مهمـا انضافت إليها أفـراد تحافـظ على وصـف واحد هـو معلوليتها لما فوقهـا وعليتها لمـا تحتها، وإذا زدنـا هذه الأوسـاط لا إلى نهاية فإنها لا تفقد خاصية «الوسـطية»، فيكون الكل المتصف بالوسطية محتاجًا إلى العلة، فإن لم تنته الأوساط إلى علة ليست معلولة للـزم وجود وسـط بـلا طرف وهو محـال لتقوّم الوسـط بالطرفين، فلو تسلسـلت

السلسلة بإضافة أوساط ولم تنته إلى طرف هو علة مطلقًا لزم تحقق الوسط بلا طرف، وهو محال.

وخلاصة ما يريد بيانه الشيخ من هذا البرهان، أن فرض التسلسل في العلل، هو عين فرضها جميعًا علة من جهة ومعلولة من جهة أخرى، وفرضها كذلك هو عين فرضها وسطًا، والوسطية لا تتقوم إلا بطرف عال وطرف سافل، فلا بد من الانتهاء إلى علة ليست معلولة.

أقول: إن هذا البرهان قد تقدم عليه من الجهة التاريخية برهان المعلم الثاني الفارابي وهو المسمى ببرهان الأسدّ الأخصر، حيث يقول لو تسلسلت العلل ما وجد معلول، والتالي باطل فالمقدم مثله، وهذا البرهان أقوى مما ذكره الشيخ.

وبطلان التالي مما هو واضح لا يحتاج إلى بيان، وأما بيان التلازم فبأن يقال إن معنى تسلسل العلل هو أن لا يدخل شيء في دار الوجود إلا بأن يكون مسبوقًا بعلة، وبهذا الشرط لا يدخل شيء في دار الوجود على فرض التسلسل، لأنه سيكون على الفرض هناك توقف لا متناهٍ لكل ما يمكن أن يوجد على ما لا يتناهى من العلل، وبعبارة عرفية تمثيلية لو قلنا لا يدخل الدار أحد إلا إذا كان قبله أحد، وعندئذ لا يدخل أحد أبدًا، فإن وجدنا أحدًا في الدار نعلم أنه بالضرورة قد تخلف أحد الداخلين عن هذا الضابط وهو الدخول بشرط دخول أحد قبله، بمعنى أنه خالف هذا الضابط ودخل بلا سبق دخول أحد.

ويمكن التعبير عن هذا البرهان أيضًا بأنه لو لم يكن هناك أول لم يكن هناك ثانٍ.

قوله «وقول القائل إنها ـ أعني العلل قبل العلل ـ تكون بلا نهاية مع

تسليمه لوجود الطرفين، حتى يكون طرفان و بينهما وسائط بلا نهاية، ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه، وهو إثبات العلة الأولى.» يريد به إن قال قائل إننا نسلم وجود الطرفين ولكن نقول بوجود أوساط لا نهاية لها، فإنا نقول أولًا إن هذا القول لا يضر بأصل المدعى من ضرورة وجود الواجب بالذات، على أنه ـ ثانيًا ـ محال في نفسه، وهو ما نبه عليه بقوله «على أن قول القائل: إن هاهنا طرفين و وسائط بغير نهاية قول يقوله باللسان» ويريد به إن فرض وجود وسائط لا نهاية لها مع فرض انحصارها بطرفين هو فرض يؤول إلى التناقض أي لا يعدو القول باللسان، إذ لا تناهي الأوساط لا يجتمع مع فرض انحصارها وتناهيها بين حاصرين وطرفين.

الأمر الثالث: في تناهي بقية العلل

قال الشيخ «وهذا البيان يصلح أن يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات أصناف العلل، و إن كان استعمالنا له في العلل الفاعلية، بل قد علمت أن كل ذي ترتيب في الطبع، فإنه متناه وذلك في الطبيعيات، و إن كان كالدخيل فيها فلنقبل على بيان تناهي العلل التي تكون أجزاء من وجود الشيء و متقدمة في الزمان، و هي العلل التي تختص باسم العنصرية، وهي ما يكون عنه الشيء، بأن يكون هو جزءا ذاتيا للشيء.

و بالجملة اعتبر بقولنا شيء من شيء أن يكون قد دخل في وجود الثاني أمر كان للشيء الأول، إما الجوهر و الذات الذي للشيء الأول، مثل الإنسان في الصبي، إذا قيل: إنه كان منه رجل، أو جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الأول، مثل الهيولى في الماء، إذا قيل: إنه كان منه هواء، ولا تعتبر المفهوم من

قـول القائل: كان كذا مـن كذا، إذا كان بعده، ولم تـدل لفظ «من» على شيء من ذات الأول، بـل عـلى البعدية فقط.

فنقـول: إن كـون الشـيء مـن الشـيء، لا بمعنى بعد الشـيء، بل بمعـنى أن في الثـاني أمـرا مـن الأول داخلا في جوهـره، يقول عـلى وجهين:

أحدهـا بمعنى أن يكون الأول أنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاسـتكمال بالثـاني، كالصـبي إنما هـو صبي لأنـه في طريـق السـلوك إلى الرجُلية مثـلا، فإذا صار رجلا لم يفسـد، ولكنه اسـتكمل، لأنه لم يـزل عنه أمر جوهـري، ولا أيضًا أمر عـرضي، إلا ما يتعلـق بالنقص، وبكونه بالقـوة بعد، إذا قيـس إلى الكمال الأخير.

والثـاني أن يكون الأول ليـس في طباعه أن يتحرك إلى الثـاني، و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته، لا من جهة ماهيته، و لكن من جهة حامل ماهيته. و إذا كان منه الثاني، لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد، و لكن كان من جزء جوهـره، و هـو الجزء الثاني الذي يقارن القوة، مثل الماء إنمـا يصير هواء بأن تنخلع عـن هيولاه صـورة المائية، و يحصل لها صـورة الهوائية، و القسـم الأول كما لا يخفى عليـك، يحصل فيه الجوهـر الذي للأول بعينه في الثاني، والقسـم الثاني لا يحصل الجوهـر الذي في الأول بعينـه في الثاني، بل جزء منه و يفسـد ذلك الجوهر.

ولمـا كان في أول القسـمين جوهر مـا هو أقدم موجودا فيما هو أشـد تأخرا كان هـو بعينه، أو هـو بعض منه، وكان الثاني هو مجموع جوهـر الأول وكمال مضاف إليـه، و لما كان قد علم فيما سـلف أن الشـيء المتناهي الموجـود بالفعل لا يكون لـه أبعـاض بالفعل كانـت أبعاضا مقداريـة أو معنوية لها تراتيب غيـر متناهية، فقـد اسـتغنينا بذلـك عـن أن نشـتغل ببيان أنـه هل يمكـن أن يكـون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية، أو لا يمكن.

و أمـا الثـاني من القسـمين فإنه مـن الظاهر أيضًـا وجوب التناهـي فيه، لأن الأول أنمـا هـو بالقـوة الثـاني لأجـل المقابلة الـتي بين صورتـه وبين صـورة الثاني، وتلـك المقابلـة تقتصـر في الاسـتحالة عـلى الطرفـين بـأن يكـون كل واحد من الأمريـن موضوعا للآخر، فيفسـد هـذا إلى ذاك، وذاك إلى هـذا، فحينئذ بالحقيقة لا يكـون أحدهمـا بالذات متقدمًـا على الآخر، بـل يكون تقدمه عليـه بالعرض، أي باعتبـار الشـخصية دون النوعيـة، ولهـذا ليـس طبيعة المـاء أولى بأن تكون مبـدأ للهواء من الهـواء للماء، بل هما كالمتكافئين في الوجود. وأما هذا الشـخص مـن الماء فيجوز أن يكون لهذا الشـخص من الهواء، و لا يمنـع أن يتفق أن لا يكون لتلك الأشـخاص نهايـة أو بداية.

وليـس كلامنا هاهنا فيما هو بشـخصيته مبدأ لا بنوعيتـه، وفيما هو بالعرض مبـدأ لا بالـذات، فإنا نجوز أن تكـون هناك علـل قبل علل بلا نهايـة في الماضي والمسـتقبل، و إنما علينا أن نبين التناهي في الأشـياء التي هـي بذواتها علل، فهذا هو الحال في ثاني القسـمين، بعد أن نسـتعين أيضا بما قيل في الطبيعيات. والقسم الأول هـو الذي هو بذاتـه علة موضوعية، ولا ينعكس فيصيـر الثاني علة للأول، فـإن الثاني لمـا كان عند الاسـتكمال، والأول عند الحركة إلى الاسـتكمال، لم يجز أن تكون حركة إلى الاسـتكمال بعد حصول لاستكمال، كما يجوز أن يكون الاستكمال بعد الحركة إلى الاستكمال، فجاز رجل من صَبي ولم يجز صبي من رجل.»

■ **الشرح**

يريـد مـن هذا القسـم من الكلام بيـان أن ما ذكـره من البيان السـابق على أن العلـل الفاعلية لا بـد أن تكون متناهية، يصلح بعينه لإثبـات التناهي في كل

أصناف العلل القابلية والصورية والغائية، إذ إن أي أشياء بينها ترتب وهي معًا فلا بد أن تكون متناهية، لأن استحالة التسلسل يتوقف على جملة من الشرائط المرتبطة بأصل العلية الحقيقية لا بخصوص العلة الفاعلية، فالترتب والمعية بين العلل والمعلولات موجود في العلل الفاعلية وسائر العلل، ولذا كان استحالة التسلسل قاعدة عقلية شاملة لكل أصناف العلل ولا تُخصص بصنف دون صنف.

وقد بُحث هذا الأمر في الطبيعيات في مواضع، حيث ذكر الشيخ أن الجسم له علة فاعلية وغائية ومادية وصورية، وبحث أيضًا في مسألة تناهي الأبعاد، وأيضًا في مسألة أن الموجود بالفعل لا يدخل إلى الوجود إلا إذا كان لا متناهيًا، نعم، البحث عن هذا الأمر في الطبيعيات هو بحث بالعرض لا بالذات أي لا يدخل في غرض الطبيعي من حيث هو طبيعي، لأن البحث عن التناهي وعدم التناهي ليس بحثًا عن الجسم من حيث الحركة والسكون أو من حيث هو طبيعي، بل بحث عن الجسم من حيث هو موجود، فيقال إن الجسم لأنه موجود فهو متناهي العلل وهكذا في سائر المسائل.

ويشرع الشيخ بالبيان التفصيلي لتناهي العلل المادية العنصرية، والتي تكون أجزاء لماهية الأشياء المادية، ثم إن العلة المادية متقدمة في الزمان على معلولها وهو أمر واضح كتقدم النطفة على الجنين، وتقدم البذرة على الشجرة زمانًا.

ثم إن المقصود من المعلول المادي هو أن يكون هناك شيء من شيء، ويعنى بذلك أن ذات الشيء الثاني من ذات الشيء الأول، فيستلزم ذلك أن يكون في وجود الشيء الثاني داخل فيه القابل إما بتمام ذاته أو بجزء ذاته، فالقابل داخل في المقبول حتى يقال هذا من ذاك، فالداخل في ماهية المقبول

إما تمام القابل مثل الصبي للرجل، حيث يقال إن الرجل من الصبي، والحال أن الصبي داخل بتمامه في الرجل أي إن إنسانية الصبي بتمامها دخلت في الرجل، أو جزء ذاته كالماء بالنسبة للهواء، إذ عندما يتحول الماء إلى الهواء ويقال إن الهواء من الماء، فإن الصورة المائية تنتفي وتدخل جزء الماء وهي الهيولى في الهواء.

فالحاصل إن قولنا «شيء من شيء» يعني أنه قد دخل في وجود الشيء شيء آخر، إما بتمامه أو بجزئه، وأما مجرد البعدية فلا تصحح أن يكون الشيء من شيء.

إذا تحقق هذا، فإن القابل إما أن يتحرك بطبعه للاستكمال نحو المقبول، وإما لا يكون بطبعه، والأول كالصبي الذي يتحرك إلى الرجل حيث لا يقال إن الصبي فسد وجاء الرجل بل يقال إنه استكمل، والثاني كالماء الذي يتحرك لا بطبعه بل بأمر خارج إلى الهواء، وإن كان في الماء استعداد لأن يصير هواء لكنه لا يصير هواء بطبعه، وفي هذا القسم يقال إن الهواء من الماء باعتبار الهيولى لا باعتبار الصورة ولا باعتبار تمام الماهية، وأما الصورة الهوائية فليست من الصورة المائية، فلا يصدق عليها أنها منها بل يصدق عليها البعدية فقط، أي يقال إن الصورة الهوائية بعد الصورة المائية لا من الصورة المائية.

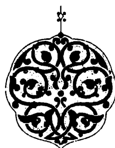
وإذا تبيّن هذا، فإن الذي حدث القسم الأول ـ وهو الذي يدخل الأول بتمامه في الثاني كالصبي في الرجل ـ هو أن الصبي بنفسه حاصل في الرجل، فعين عنصر الصبي موجود بعينه في الرجل وعندئذ لا معنى لعدم تناهي العلل العنصرية في هذا القسم، ثم إن هذا الرجل ليس مركبًا إلا من صبي واحد صار رجلًا، هذا مضافًا إلى أن الرجل متناهٍ فلا بد أن تكون أجزاء ماهيته متناهية،

وإذا كان المقبول جزء القابل فلا بد أن يكون متناهيًا.

وأما في القسم الثاني ـ حيث يكون المتحقق في الثاني هيولى الأول كالماء والهواء ـ فإن الهيولى التي كانت في الماء بعينها صارت في الهواء، بعد فساد الصورة المائية، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لعدم تناهي العلل القابلية إذ لا تكثّر أصلًا حتى يأتي الكلام إلى التناهي وعدمه.

ثم يذكر الشيخ أنه ليس بين الماء والهواء ترتب طبعي، فالماء ليس علة للهواء ولا الهواء علة للماء، نعم، الماء علة بالعرض للهواء أي بلحاظ الشخص حيث يقال إن هذا الماء علة لذاك الهواء، باعتبار أن الماء إذا تكثّف يصير هواء، وعندئذ لا إشكال في عدم تناهي الأشخاص بأن يكون الماء يتحول إلى هواء ومن ثم الهواء إلى ماء لا إلى نهاية، وهو ما أشار إليه بقوله «وأما هذا الشخص من الماء فيجوز أن يكون لهذا الشخص من الهواء، و لا يمنع أن يتفق أن لا يكون لتلك الأشخاص نهاية أو بداية.»

قوله «والقسم الأول هو الذي هو بذاته علة موضوعية، ولا ينعكس فيصير الثاني علة للأول» يشير إلى فرق بين القسم الأول والقسم الثاني، حيث إن في القسم الأول والذي يكون عبارة عن استكمال لا يتحقق انعكاس، فلا يصير الرجل صبيًا، وأما في القسم الثاني فيتحقق الانعكاس بأن يصير الماء هواء بعد أن صار الهواء ماءً.



[الفِصل الثاني] (ب)
فصل في شكوك تلزم ما قيل و حلها

الأمر الأول: في تقرير الإشكال

قال الشيخ «ونحن فقد آثرنا في هذا البيان أن نحاذي المذكور منه في التعليم الأول في المقالة الموسومة بألف الصغرى، ثم على هذا الموضوع شكوك يجب أن نوردها ثم نتجرد لحلها.

فمن ذلك، أن لقائل أن يقول: إن المعلم الأول لم يستوف القسمة في كون الشيء من شيء آخر، لأنه ذكر ذلك على وجهين: أحدهما، كون الشيء عن آخر يضاده، و بالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة. و الثاني، كون الشيء المستكمل عن المتحرك إليه و الذي في طريق الكون.

و هذا غير مستوف للقسمة، لأن كل ما يكون عن الشيء يكون أولا على وجهين، و هو أنه لا يخلو: إما أن يكون الأول المكون منه هو على وجود ذاته

لم يبطل منه شيء، و لم يفسد إلا معنى الاستعداد أو ما يتعلق به. و إما أن يكون الأول إنما أمكن أن يكون منه الثاني بزوال شيء من الأول.

و القسم الأول لا يخلو: أن يكون عنه الشيء، و قد كان مستعدا فقط، فخرج إلى الفعل دفعة من غير سلوك. أو يكون قد كان مستعدا فقط فخرج إلى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف و بين الاستكمال الصرف.

فيكون الكائن في القسم الأول ينسب أنه كان عن حالة واحدة، كقولنا: كان عن الجاهل بأمر كذا عالم.

و الكائن في القسم الثاني ينسب أنه كان تارة عن حالة سالكا، كقولنا كان من الصبي رجل، و تارة عن حالة مستعدا فقط كقولنا: كان عن المني رجل، فإن اسم الصبي هو للمستعد أن يستكمل رجلا، و هو في السلوك، و اسم المني للمستعد أن يكون إنسانا لا بشرط أن يكون في السلوك.

فقد ترك المعلم الأول من الأقسام ما كان استكمالا، و كان الكون منه غير منسوب إلى الحركة نحو الاستكمال.

و أيضا فإنه ليس كل خروج عن استعداد صرف إلى فعل استكمالا، فإن النفس تعتقد الرأي الخطأ فيخرج إلى الفعل فيه من القوة، و يكون ليس على سبيل الاستكمال، و لا أيضا على سبيل الاستحالة.

و أيضا فإن العناصر تتكون منها الكائنات فتكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت، فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط، فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء، و ذلك لأن العناصر لا تفسد في أنواعها عند المزاج بل تستحيل، و لا من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي،

لأنــه كان لا ينعكــس، فلا يكون الصبي بفســاد الرجل، و هاهنــا ينعكس فيكون مــن الممتزج شيء عنــه امتزج بعد فســاد المزاج.

و أيضــا فإنــه إنمــا تكلم لا عــلى الموضوع، بمــا هو الموضــوع، بل بما يــدل عليه لفــظ الكــون من الشــيء، و معلــوم أن هــذا لا يقــال لكل نســبة للمتكــون إلى موضوعــه، فإن مــا كان مــن المســتعدات التي يكون منها الشــيء بالاســتكمال لا اســم له مــن جهة مــا هــو مســتعد، و لا يلحقه تغيــر عــن حالته التي لــه قبل الخــروج إلى الفعــل، فلا يقــال إن الشــيء كان منــه، فلا يقــال كان من الإنســان رجــل، و لكــن مــن الصــبي، لأن الصبي اســم له مــن جهة مــا هو ناقــص، و لأنه لا يــتم إلا باســتحالات أيضا في طريق الســلوك، فكأنه لما ســمي كان له معنى يدل عليه لاسم يزول عنه عند الخــروج إلى الفعل، كأنه ما لم يتوهــم فيه زوال أمر ما، كان لــه بســببه اســتحقاق الاســم، لم يقل إنه يكــون منه شيء، فيعــرض من هذا أن تكون ما لا يســمى فيه نســبة الكائن إلى الموضوع غير داخل في هذه القســمة و يعرض منه أن تكون النســبة إلى الموضــوع بالعرض لا الذي بالذات، لأن الصبي بمــا هــو صــبي لا يجــوز أن يصيــر رجلا، حــتى يكون هــو صبيــا ورجلا، بل يفســد المعــنى المفهــوم من اسم الصبي حــتى يصير رجلا فيكــون الكون مــن الصبي آخر الأمــر بمعــنى بعد ويكــون أيضا إنما يتكلم عــلى الموضوعات الــتي بالعرض.

و أيضــا فإنــه لا يخلو: إما أن يكون الماء إذا كان منه الهــواء عنصرا له بوجه ما. أو لا يكــون. فإن لم يكن فالاشــتغال بذكــره باطل. و إن كان فليــس يجب إذا كان الهواء يســتحيل في كيفيته الفاعلة إلى المائية، فيصير عنصرا له أن لا يســتحيل في كيفيــة أخــرى، فيصير عنصرا لشــيء آخر، مثــلا في رطوبته فيصير عنصــرا للنار مــن غيــر أن يرجع مــاء، ثم كذلك النــار في كيفية أخــرى غير مقابلــة للتي فيها

استحال إليها الهواء فتكون العلل المادية تذهب إلى غير نهاية، من غير أن ترجع، فإذن لم يتبين من وضعه أنه يجب أن يرجع لا محالة، بل بان إمكان الرجوع، و يتعلق بذلك إمكان التناهي، فليس ذلك مطلوبه، بل مطلوبه وجوب التناهي.»**

■ **الشرح**

هذا الفصل الثاني بعد أن ذكر الشيخ فيما سبق عن ضرورة تناهي العلل الأربعة و إبطال التسلسل.

ولا بد من إلفات النظر أن الشيخ في هذا الكتاب يراعي المسلك التقليدي للفلسفة الأرسطية المشائية، وعلى الرغم أن هذا الكتاب ليس شرحًا لكتاب ما بعد الطبيعة على غرار ما فعله ابن رشد، إنما هو إبداع من الشيخ ولكن في موارد كثيرة نجده يتابع ما هو موجود في التعليم الأول الأرسطي إذا وجد أن في المتابعة فائدة، وهذا الفصل والذي سبقه هو من هذه الموارد التي تابع فيها الفلسفة الأولى لأرسطو، حيث يورد ههنا الإشكالات التي قد تورد على تناهي العلل ودفعها.

المستشكل في الإشكال الأول يقول إنه في تقسيم العلل العنصرية والموضوعات إلى قسمين، ليست قسمة مستوفاة، بل القسمة المنطقية يجب أن تستوفي جميع الأقسام وليس كلام الحكيم مستوفيًا.

وبيانه أنه قد سبق تقسيم العلل العنصرية إلى قسمين، الاستحالة والاستكمال، أي أن يستحيل العنصر الأول إلى الثاني بأن يفقد جزءًا من ذاته كاستحالة الماء إلى هواء حيث يفقد الصورة المائية وتبقى الهيولى، أو أن يستكمل

العنصر بأن يتحرك بطبعه كالصبي الذي يصبح رجلًا، والحال أن المستشكل يذكر أن هذه القسمة غير مستوفاة وذكر لذلك موارد نقض بها على هذا التقسيم بحيث لا تدخل هذه الموارد في أحد القسمين.

وتفصيله بحسب ما ذكره المستشكل، أن العلل العنصرية إما أن تفقد شيئًا من ذاتها أو لا تفقد شيئًا من ذاتها، والأول هو الاستحالة، والثاني يشمل الاستكمال، إلا أن المعلم الأول ذكر الاستكمال التدريجي كاستكمال الصبي إلى رجل وغفل عن المستكمل الدفعي كالجاهل الذي يصبح دفعةً عالمًا بشيء.

فمورد النقض هو القسم الثاني من الاستكمال، أي الاستكمال الدفعي الذي لم يذكره المعلم الأول.

هذا مضافًا إلى أنه ليس كل خروج من القوة إلى الفعل يسمى استكمالًا، فالجاهل إذا حصل له علم خطأ فقد خرج من القوة إلى الفعل ولكنه في الحقيقة خرج من الجهل البسيط إلى الجهل المركب وليس هذا استكمالًا، إذ الجهل المركب أسوأ حالًا من الجهل البسيط، والحاصل إن بعض الخروج من القوة إلى الفعل ليس استكمالًا بخلاف ما ذكره المعلم الأول والحكماء.

قوله «و الكائن في القسم الثاني ينسب أنه كان تارة عن حالة سالكا، كقولنا كان من الصبي رجل، و تارة عن حالة مستعدا فقط كقولنا: كان عن المني رجل، فإن اسم الصبي هو للمستعد أن يستكمل رجلا، و هو في السلوك، و اسم المني للمستعد أن يكون إنسانا لا بشرط أن يكون في السلوك»: يريد بيان أن الاستكمال التدريجي ينقسم إلى حالة وسطى وحالة ابتدائية، أي تارة يكون الاستعداد للاستكمال قريبًا وأخرى بعيدًا، فالإنسان يستكمل باستكمالات عرضية كالرجولة مثلًا، ولكن المني الواقع في طريق الرجولة أبعد من الصبي

الواقع في طريق الرجولة، أي إن المني يقع في استعداد أن يكون إنسانًا أولًا بخلاف الصبي الذي يصدق عليه اسم الانسان وواقع في طريق أن يصير رجلًا.

قوله «و أيضا فإن العناصر تتكون منها الكائنات فتكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت، فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط، فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء» يضيف المستشكل ههنا إشكالًا آخر حاصله أن العناصر الأربعة عندما تمتزج مع بعضها البعض على نسب معينة يلحقها مزاج، وهو الذي يعدها لقبول صورة نوعية من المواليد الثلاثة أي الجمادية ـ المعدنية أو النباتية أو الحيوانية، ولكن هذا المزاج عندما حصل لم تفقد العناصر شيئًا، لأن العناصر الأربعة موجودة بأعيانها في المزاج، ومع ذلك حصلت الاستحالة عند التحول إلى المزاج، فهذا مورد حصل فيه الاستحالة دون أن يحصل فقد لشيء، ولا يمكن أن يقال إن تحول العناصر إلى مزاج أنها استكمال، لأن شرط الاستكمال عدم التعاكس، بمعنى أن الصبي إذا صار رجلًا لا يمكن أن ينعكس الأمر فيعود الرجل صبيًا، وأما ههنا فيمكن للمزاج أن ينعكس فتنحلّ عناصره ويعود إلى العناصر كما في الجسد بعد الموت حيث يتحلل مثلًا.

قوله «و أيضا فإنه إنما تكلم لا على الموضوع، بما هو الموضوع، بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء» هذا نقض آخر، حيث يقول إن المعلم الأول لم يتكلّم عن الموضوع بما هو استعداد، بل إن المعلم وضع للموضوع اسم «ما يكون عنه الشيء» وقسمه إلى ما يفقد جزءًا من ذاته أو لا، والحال أن هذا العنوان أخص لا يستوفي بعض الأمور التي تكون عناصر ولا يكون عنها

الشيء، وبعبارة أخرى إن أخذ الموضوع هو «الكون من الشيء» يوقع في إشكالين، الأول إخراج بعض مصاديق العناصر، كصيرورة الإنسان رجلًا دون أن يصح صدق هذا الكون منه فلا يقال إن الرجل صار من الإنسان، أي إنه يقال صار الإنسان رجلًا دون صدق أنه صار من الإنسان رجلًا إذ لم يعرض على إنسانية الإنسان أي تغيير قبل وبعد أن يصير رجلًا، والثاني إنه سيجعل ملاك العنصرية وجود شيء سابق موجود بحيث يعدم ويُفقد حتى يصير شيئًا آخر، أي لا بد عند القول «شيء من شيء» أن يلاحظ انعدام شيء سابق حتى يصير شيء لاحق، فالرجل يكون من الصبي لا لأن الصبي إنسان بل لأن الصبي قد فقد شيئًا وهي القوة وتلبس بالرجولة، وعندئذ يكون معنى «من شيء» عين معنى البعدية، والحال أن المعلم قد نبّه أن كون الشيء من شيء لا يساوق معنى البعدية، وإن شئت قلت إن القابل لا بد أن يكون مع المقبول، فكون الرجل من الصبي يعني أن الصبي قابل للرجولة، فيلزم على ذلك أن يكون الرجل مع الصبي وهو واضح البطلان، وعليه إن الصبي يفسد فتأتي الرجولة، وهذا يعني أن الرجولة ليس لها معنى أن تكون من الصبي بل معناها أنها بعد الصبي لا غير.

قوله «و أيضا فإنه لا يخلو: إما أن يكون الماء إذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما. أو لا يكون...إلخ»: إشكال آخر حاصله أن المعلم الأول ذكر أن الماء عندما يتحول إلى هواء، فالهواء عندما يفسد يصبح ماءًا، فيكون الأمر متبادلًا بين الماء والهواء، والحال أنه لا ينبغي أن يقال بالتعاكس بالضرورة، فليس الماء الذي استحال إلى هواء يعود فيكون الهواء ماءً، بل يمكن أن يكون الهواء نارًا أو أشياء أخر، نعم، إذ رجع الهواء ماءً حصل التناهي وأما لو لم يرجع

الهـواء مـاء فلا يحصـل التناهـي. وبعبـارة أخرى مـا ذكـره المعلـم الأول في هذا المـورد يثبـت إمـكان تناهي العلـل لا ضـرورة تناهيها.

الأمر الثاني: في توضيح مراد المعلم الأول

قال الشـيخ «ولنشـرع الآن في حل هذه الشـكوك فنقول: الأولى أن يكون كلام المعلـم الأول، أنما هو في مبـادئ الجوهر ـ بما هـو جوهر ـ لا بما هـو جوهر معروض لـه مـا لا يقـوم جوهريتـه، ولا أيضـا يكملـه، فيكـون كلامـه في كـون الجوهر من عنصـره، أو مـن موضوع له، إما على سـبيل كون نـوع الجوهر مطلقـا، و إما على سـبيل كون كمال نـوع الجوهر.

و الأولى أيضـا أن يكـون كلامه في الكون الطبيعـي دون الصناعي، و إذا كان كذلـك كان العنصـر جزءا ذاتيـا في وجود الكائـن و أيضا في وجـود المتكون منه، لسـت أعـني بالذاتي أنه يكـون ضروريا لوجـود المركب منه و من غيـره، فإن هذا أيضـا موجود للعنصـر في الأكوان غير الذاتيـة، مثل العنصر في الجسـم الأبيض.

و لكـن أعـني بالذاتيـة أن يكون كـون العنصـر جزءا أمـرا ذاتيا لـه، فلا يقوم ذلـك العنصـر بالفعـل إلا أن يكـون جـزءا لذلـك الشـيء أو لمـا الشـيء كماله الطبيعـي، إذ يكـون جزءا لجوهـر أو لآخر، حكمه حكمه، لا أن يكـون العنصر يقوم دون ذلـك، ثم عـرض له أن صار جزءا مـن مركب منه و من عـرض فيه ليس هو مقومـا له و لا مكملا لمـا يقومه، فيكون كونـه جزءا هو ذاتي بالقيـاس إلى المركب، و ليـس ذاتيـا بالقيـاس إلى ذاته، بل يجـب أن لا يعرى عـن كونه جزءا.

و إذا كان كذلك، لم يخل الموضوع من أحد أمرين:

إمـا أن يكـون متقومـا بهـذا الشـيء أو بآخر يقـوم مقامـه، فيكـون قد كان

فيـه قبـل حصول الصـورة الحادثة فيـه شيء آخر يقـوم مقامها في تقويمـه إلا أنها لا تجتمـع مع هذا، فيكون قـد كان حصل من العنصر و من ذلك الشـيء جوهر، فلمـا كان الثاني فسـد ذلك الجوهـر المركب، و هذا أحد القسـمين.

و إمـا أن يكـون العنصر قد يقوم لا بهذا الشـيء الذي حـدث، و لكن بصورة غيـر مسـتكملة فيما لها بالطبـع، و لكنها قد حصلـت بحيث يقوم المـادة فقط، و لم يحصـل الأمـر الـذي هو علـة غائية لهـذه الصـورة بالطبـع، فيكـون الجوهر قـد حصـل و لم يحصل كاملا بالطبـع، و إذا كان ذلـك الكمال كمالا لـه بالطبع، و القـوة الطبيعية مبدأ الحركـة إلى الكمال الذي بالطبع فيلـزم ضرورة أن لا يكون هـذا الشـيء موجـودا على سـلامته الطبيعيـة زمانـا لا عائق لـه فيه و هـو غير متحـرك بالطبـع إلى ذلـك الكمال، فـإذن يلزم ضـرورة في هـذا القسـم أن يكون المسـتعد متحركا إلى الكمال.

فقـد ظهـر إذن أن جميـع أصنـاف كون الجوهـر الذي بحسـب هـذا النظر هو داخـل تحـت أحد هذين القسـمين ضـرورة، و كذلـك جميع أصناف مـا هو كون الشـيء عـن شيء يكـون ذلك القابـل في كليهما جـزءا ذاتيا باعتباره في نفسـه، و باعتباره بالقيـاس إلى المركب.

و ليـس لقائـل، أن يقول: إنه يجـوز أن تكون القوة الطبيعيـة لا تتحرك إلى كما هـي لإعواز معـين من خارج أو عائق مانـع. مثال الأول فقدان ضوء الشـمس في الحبـوب و البذور، و مثال الثـاني الأمراض المذبلة.

فالجـواب عن ذلـك أن كلام المعلم الأول ليس في الذي يكـون لا محالة يتحرك بالفعل، بل في الذي لو لم يكن عائق لطبيعته، وكانت الأسباب الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة، كان متحركا إلى الكمال وكان في طريق السلوك.

فقد ظهر إذن أن سائر الأقسام غير مقصودة في هذا البحث إلا القسم المذكور، بل هذا الحكم غير صحيح في سائر الأقسام، فإنه يجوز في غير كون الجوهر إذا فرضنا موضوعا مبتدأ أن لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لأمور عرضية من غير أن يتناهى، كالخشب فإنك كلما شكلته بشكل استعد بذلك لأمر، وإذا خرج استعداده إلى الفعل، استعد لأمر آخر، وكذلك النفس في إدراك المعقولات، و يشبه أن تكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى.»

■ **الشرح**

أساس المطلب الذي نقله الشيخ عن المعلم الأول أن صيرورة العلة العنصرية المادية إلى ما يتكون منه إما أن يكون بالاستحالة أو بالاستكمال، وهذان نحوان لا ثالث لهما، والاستحالة كاستحالة الماء إلى هواء والاستكمال كصيرورة الصبي رجلًا.

فالمادة والهيولى التي معها صورة دائمًا،إما أن تكون الصورة التي ترافقها صورة تامة أو ناقصة، والتامة لا معنى أن تستكمل فليس أمامها إلا الفساد بحيث تلحق المادة صورة غيرها، وحيث إن الهيولى جزء الماء وجزء الهواء يقال أن الهواء من الماء أي صار الماء هواءً.

وأما إن كانت الصورة ناقصة كالصبي الذي هو إنسان ناقص، فتستكمل هذه الصورة لتكون رجلًا مثلًا، أي إن نفس الصورة الناقصة تطلب بطبعها الصورة الكاملة، والأكملية إنما تكون في العوارض الذاتية التي تعتبر كمالًا لجوهر الإنسان، فالصبي عندما يصير رجلًا فقد تعرض لسلسلة من التحولات العرضية ـ لا الجوهرية لاستحالته على مبنى أصالة الماهية ـ التي تكون غاية

للصورة الإنسانية الناقصة وليس المقصود مطلق الأعراض، فالازدياد في حجم الصبي مثلًا ليس مقصودًا للصورة الإنسانية بالذات في مرحلة الرجولة، أي ليس الحجم من مقومات الرجولة، بخلاف التعقل والتدبير الذي يكون غاية للصورة الإنسانية بذاتها، وهذا الذي يسمى بالاستكمال الجوهري.

نعم، هناك استكمال جوهري بمعنى آخر وهو تطور النطفة إلى علقة وإلى جنين وهكذا، وهي الاستحالة الاستكمالية بخلاف الاستحالة غير الاستكمالية كتحول الماء إلى هواء، وأما النطفة التي لها صورة معدنية بحسب الطبيعيات القديمة، ثم تفسد وتحل الصورة النباتية محلها ثم تفسد وتحل الصورة الحيوانية محلها وكل صورة جديدة من هذه الصور تحوي على الكمالات التي كانت في الصورة التي قبلها.

وخلاصة الأمر، إن العنصر جزء الكائن، ويرافقه صورة إما أن تكون كاملة أو لا، فإن كانت كاملة كان تحولها بالاستحالة وأما إن كانت ناقصة فتستكمل بعروض عوارض مطلوبة لذاتها.

ثم إن الشيخ شرع برد الإشكالات التي ذكرت سابقًا، فيذكر ما خلاصته أن المعلم الأول يتحدث عن مبادئ الجوهر أي العناصر من حيث هي جوهر، لا من حيث هي معروض للعوارض التي تتعاقب عليه، فالجوهر من حيث هو معروض للعوارض كاللون والشكل يصبح مركبًا اعتباريًا، كالأبيض المركب من الجسم وعرض هو البياض عليه، بل المعلم الأول كلامه حول الجوهر من حيث هو جوهر، ثم إن العنصر جزء دائمًا، فلا يكون قائمًا إلا في مركب يكون جزءه، أي إن الجزئية لا تفارقه ولا يكون قائمًا في نفسه في ظرف من الظروف، بخلاف الجسم مثلًا الذي قد يعرضه البياض فيصبح جزءًا من الأبيض ولكنه في نفسه ليس بجزء دائمًا، وأما العنصر والمادة فلا يكون إلا جزء من مركب

منه ومن صورة أخرى، إذا فسدت حلّت صورة أخرى، كالصورة الهوائية التي تحل محل الصورة المائية بحيث يكون العنصر ذاته جزءًا من المركب منه ومن الماء ثم يصبح جزءًا من المركب منه ومن الهواء، وهذا المطلب ذكره الشيخ بقوله «و لكن أعني بالذاتية أن يكون كون العنصر جزءا أمرا ذاتيا له، فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل إلا أن يكون جزءا لذلك الشيء أو لما الشيء كماله الطبيعي، إذ يكون جزءا لجوهر أو لآخر، حكمه حكمه، لا أن يكون العنصر يقوم دون ذلك، ثم عرض له أن صار جزءا من مركب منه و من عرض فيه ليس هو مقوما له و لا مكملا لما يقومه، فيكون كونه جزءا هو ذاتي بالقياس إلى المركب، و ليس ذاتيا بالقياس إلى ذاته، بل يجب أن لا يعرى عن كونه جزءا.»

قوله «لا بما هو جوهر معروض له ما لا يقوم جوهريته، ولا أيضا يكمله» المقصود من الجوهر المعروض له ما لا يقوم جوهريته كالأبيض المركب من الجسم والبياض، حيث عرض للجسم البياض وهو ـ أي البياض ـ لا يقوم جوهرية الجسم.

قوله «فيكون كلامه في كون الجوهر من عنصره، أو من موضوع له» يريد الكون التام هنا، أي يكون كلام المعلم الأول في تكوّن وحصول الجوهر من العنصر.

قوله «إما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقا، و إما على سبيل كون كمال نوع الجوهر.» مثال الأول حدوث جوهر الماء من الهواء، ومثال الثاني حدوث الرجل من الصبي.

قوله «و الأولى أيضا أن يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي» يريد التنبيه على أن محل كلام المعلم الأول هو الكون الطبيعي الحقيقي لا الصناعي كالسرير والباب وما يفعله الصنّاع، وبالتالي محل الكلام هو التحولات الطبيعية.

قوله «لم يخل الموضوع من أحد أمرين: إما أن يكون متقوما بهذا الشيء أو بآخر يقوم مقامه... و إما أن يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي حدث، و لكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع» يشير إلى ما ذكرناه سابقًا، من أن الموضوع قد يتقوم بصورة تامة كالصورة المائية أو الهوائية التي تقوم مقام المائية عند الاستحالة، أو قد يكون الموضوع متقومًا بصورة غير تامة بل ناقصة تستكمل.

ومن هنا يظهر أن المادة لا تتقوم إلا بالصورة، وحيث إن الصورة تنقسم بالقسمة الأولية إلى تامة وناقصة، والتامة يدور أمرها بين الكون والفساد بخلاف الناقصة التي تستكمل، وعليه لا يخرج عن هذين القسمين شيء.

وقوله «و ليس لقائل، أن يقول: إنه يجوز أن تكون القوة الطبيعية لا تتحرك إلى كما هي لإعواز معين من خارج أو عائق مانع.» إشارة إلى أن المقتضي الطبيعي للاستكمال الموجود في الصبي مثلًا بالنسبة للرجل، لا يعني حصول الاستكمال بالضرورة، فلا بد من وجود شروط وارتفاع للمانع حتى تتحرك الصورة الناقصة إلى التمام، فالصبي وإن كان مستعدًا للرجولة فإن ذلك على نحو الاقتضاء بحيث يحتاج إلى الشروط ورفع الموانع.

وقوله «فإنه يجوز في غير كون الجوهر إذا فرضنا موضوعا مبتدأ أن لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لأمور عرضية من غير أن يتناهى» يريد به بيان أن الأعراض التي لا تكون مكمّلة للجوهر ولا مقومة فهي تتعاقب بشكل لا متناهي بمعنى اللاتناهي اللايقفي بلا مانع، كعروض الأشكال اللامتناهية لخشبة واحدة، وأما الأعراض التي يستكمل بها الجوهر فلا بد أن تكون متناهية لأن الكمالات التي يستكمل بها فهي تتحقق فيه بالفعل ولا تزول عنه ولا يمكن أن يكون موجود معين محدود مؤلفًا مما لا يتناهى.

الأمر الثالث: في الجواب على الشبهات

قال الشيخ «و أما الشبهة المذكورة في كون الأشياء من العناصر، و أنه ليس على أحد القسمين، فحلها يظهر أيضا مما قد قيل، و هو أن العنصر مفردا ليس مستعدا لقبول الصور الحيوانية و النباتية، بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج، و المزاج يحدث فيه لا محالة استحالة ما في أمر طبيعي له، و إن لم يكن مقوما، فتكون نسبته إلى صورة المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة، و إذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج، و يتحرك الطبع به إليه، فتكون نسبته إلى صورة الحيوانية نسبة الصبي إلى الرجل، فلذلك ليست تفسد الصورة الحيوانية إلى أن تصير مجرد مزاج، كما لا يكون الصبي من الرجل، و يفسد المزاج إلى موجب الصورة البسيطة، كما يستحيل الماء إلى الهواء، و ليس الحيوان عنصرا لجوهر العناصر، بل يستحيل إليها من حيث هي بسيطة.

فيكون إذن الامتزاج و البساطة يتعاقبان على الموضوع. و البساطة ليست تقوم جوهر العناصر و لكن تكمل طبيعة كل واحد منها، من حيث هو بسيط، فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها، اللازمة لصورتها و كذلك الماء. و كذلك كل واحد من العناصر، فإذن كون الحيوان يتعلق بكونين، و لكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهي، فهو داخل أيضا في القسمين المذكورين.

و أما الشبهة التي تعرض من جهة أنه إذا أخذ من العناصر ما جرت به العادة بأن يقال: إن الشيء منه دون ما لم تجر به العادة، فالجواب عن تلك الشبهة هو أنه ليس تتغير أحكام الأشياء من جهة الأسماء، و لكن يجب أن يقصد المعنى، فلنقصد و لنعرف الحال فيه فنقول:

إن العنصر أو الموضوع الذي يكون منه الشيء إذا كان يتقدمه في الزمان، فإن له من جهة تقدمه له خاصية لا تكون مع حصوله له، و هي الاستعداد القوى، و إنما يتكون الجوهر منه لأجل استعداده لقبول صورته. و أما إذا زال الاستعداد بالخروج إلى الفعل وجد الجوهر و كان محالا أن يقال إنه متكون منه.

فإذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم، بل أخذ له اسمه الذي لذاته الذي يكون له أيضا عند ما لا يجوز أن يكون منه الشيء، لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون، فإن لم يكن له من جهة الاستعداد اسم، لم يمكن أن يقال باللفظ و إن كان المعنى حاصلا في الوجود، و إذا كان المعنى الذي يكون للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك، و إن كان عدم الاسم يمنع أن يكون حكمه في اللفظ حكم ذلك.

فإذا أخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا أمكننا حينئذ أن نقول في كل شيء: إنه يكون من العنصر له، مثلا أمكننا أن نقول: إن النفس العاقلة تكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم، إلا أن نمنع استعمال لفظ يكون فيما خلا التكون الذي في الجوهر.

فلا يجوز أن نقول في النفس العاقلة: إنها كانت من نفس مستعدة للعلم، و لكن يجوز لا محالة في الجواهر، و كلامنا فيها. على أنه فيما أحسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر مع ذواتها، و في الجواهر مع أحوالها.

و أما قول هذا القائل: إن هذا يكون كونا من الشيء بمعنى بعد، فليس إذا كان بمعنى بعد كيف كان، لم يكن الكون الذي نقصده، فإنه لا بد في كل كون عن شيء أن يكون الكائن بعد ما عنه كان، إنما الذي يزيفه المعلم الأول و لا يتعرض له هو أن لا يكون هناك معنى غير البعدية، مثل المثل الذي يضر به

و يشـرحه، و أمـا إذا كان من الشـيء بمعـنى أن كان بعده، بأن بقي لـه من جوهره الـذي كان أولا مـا هـو أيضـا من جوهـر الثـاني لم يكن بمعـنى بعد فقـط، و كان الذي كلامنـا فيه.

و أمـا قـول هـذا القائـل: إنه تكلـم في العنصـر الـذي بالعـرض دون العنصر الـذي بالـذات، فقـد وقعـت فيـه مغالطـة، بسـبب أن العنصـر للكـون ليس هـو بعينـه العنصـر للقـوام في الاعتبـار، و إن كان هو هـو بالذات، فـإن العنصر بالـذات للكون هـو ذات مقارنة للقوة، و العنصر بالـذات للقوام هو ذات مقارنة للفعـل، و كل واحـد منهما هـو عنصر بالعرض لمـا ليس هو عنصرا لـه بالذات، و كلامـه في العنصـر الـذي للكـون، لا في الذي للقـوام، فيكون إنما أخـذ العنصر بالعـرض لـو أخذ العنصـر الذي للكـون مبدأ للقـوام، فإن الصبي ليـس عنصرا لقـوام الرجـل و لا يكـون منه قـوام الرجل، و لكنـه عنصر لكون الرجـل و يكون منه كون الرجل.

فـإن قـال قائـل: إن المعلـم الأول إنمـا يتكلـم في مبـادئ الجوهر مطلقـا، فلم أعـرض عن العنصر الذي للجوهر في قوامه، مثل موضوع السـماء، و اقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه.

فالجـواب عن ذلك أن عنصـر قوامه جزء منه، و هو معه بالفعل، و لا يشـكل تناهـي الأمور الموجـودة بالفعل في شيء متناه موجود بالفعـل. على أن من بلغ أن يتعلم هذا العلم، و وقف على سـائر ما سـلف فإنما يشـكل عليه مـن أمر تناهي العلـل و لا تناهيها أنـه هل يمكن أن يكـون كذلك في العناصر الـتي بالقوة واحدا بعد آخر مختلفة بالقرب و البعد.

و أما الشك الآخر في حديث الماء و الهواء فحله سهل على من وقف على كلامنا

في العناصر، حيث تكلمنا في الكون و الفساد، على أن الكلام هاهنا في كون الشيء من الشيء بالذات، وكل تغير من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقتصر عليها، فيكون الذي كان عنها بالذات يفسد إليها ضرورة، و في الأخرى كذلك، فتكون جملة التغيرات محصورة، و كل طبقة منها مقتصرة على طرفين نرجع بأحدهما على الآخر، فقد انحلت جميع الشبه المذكورة.»

■ **الشرح**

من الإشكالات التي طرحت على المعلم الأول مسألة العناصر والمزاج، حيث ذكروا أن العناصر إذا اجتمعت على نسب ومخصوصة عرض عليها مزاج خاص وهو كيف استعدادي، وهو عندما حصل لم تفقد العناصر شيئًا ومع ذلك نقول إن «المزاج من العناصر»، فليس هذا المورد من التكون داخلًا في الاستحالة، وأما أنه ليس استكمالًا فلأنه يجوزالانعكاس بأن يرجع المزاج إلى العناصر، وقد تقدم بيانه.

والشيخ يجيب عن ذلك بأن العناصر لا تصبح إنسانًا أو حيوانًا دفعة واحدة، بل تنتقل إلى أن تكون مزاجًا ثم تنتقل لتكوّن الحيوان، فههنا كونان:

١ـ كون المزاج من العناصر

٢ـ كون الحيوان من المزاج

والكون الأول هو من القسم الأول أي من الاستحالة، والقسم الثاني من القسم الثاني وهو الاستكمال.

وبيانه، أن العناصر عندما تستحيل إلى المزاج فإنا لا نسلّم أنها لا تفقد شيئًا، كما ادّعى المستشكل، بل تفقد العوارض الذاتية لها كالحرارة والرطوبة

واليبوسة واللزوجة، فهذه الأشياء الطبيعية لها ضرورية الانتفاء حتى يحصل الامتزاج، وإن لم يكن هذه الأمور ذاتية مقومة.

ثم إن المزاج عندما يقبل الصورة الحيوانية، فهي استكمال طبعي لأن المزاج يطلب الصورة الحيوانية ـ او أية صورة نوعية أخرى ـ من ذاته وبشكل طبعي، ولذا لا يمكن للحيوان أن يرجع وينعكس إلى المزاج، وإن أمكن أن يرجع للعناصر بسبب أن تكون المزاج من العناصر هو من الاستحالة التي يجوز عليها الانعكاس ـ كما في الماء يستحيل هواء والهواء يستحيل ماءً ـ ، نعم رجوع الحيوان إلى العناصر لأن العناصر الأربعة موجودة بأعيانها في الحيوان، ولذا لا يقال إن العناصر استحالت من الحيوان، بخلاف الماء والهواء، فإن الهواء استحال من الماء والماء من الهواء، لأن الماء لم يكن مع الهواء والعكس بالعكس.

وعندئذ، هذا الإشكال غير وارد.

وأما الشبهة الأخرى، فحاصلها على نحو الإجمال أن العنصر قد تم تعريفه بأمر عرضي وهو أنه ما يكون منه الشيء، هذا مضافًا إلى أنه ليس تعريفًا جامعًا لكل العناصر، إذ الإنسان الذي في الصبي هو عين الإنسان الذي في الرجل ومع ذلك لا نقول الرجل من الإنسان، وأيضًا لو نظرنا إلى جهة الاستعداد فقط فهي جهة عدمية، عندئذ تكون العنصرية متقومة بالجهة العدمية، يلزم على ذلك أن يكون الوجود بعد العدم وهو بمعنى البعدية وهي أعم من العنصرية.

وجوابه، أن العنصرية ليست متقومة بالقبلية الزمانية، فالمادة إنما صارت مادة لما بعدها لا لأنها قبله بالزمان ـ وإن كانت قبله بالزمان دائمًا لأن كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة ـ بل الملاك هو أن الهيولى من حيث هي حاملة لاستعداد الكائن منها، فلا ينبغي أن ننظر للمادة من حيث هي هي،

بـل لا بد مـن النظـر إليها من حيـث فيها اسـتعداد، فالجسـم مثلًا وهـو المادة الثانية والموجود في الصبي لم يصر عنصرًا لجسـم الرجل من حيث هو مادة ثانية وجسـم، بل صار عنصرًا للرجل من حيث هو عنصر حامل لاسـتعداد الرجولة، وهو ما ينعدم عندما تتكون الرجولة، لاسـتحالة أن يكون الشـيء بالقوة والفعل مـن حيثيـة واحـدة، وعليـه فالرجـل من الجسـم الـذي كان يحمل اسـتعداده لا مـن الجسـم الذي يقـوّم ذاتـه، وأيضًا إن الإنسـان ليس عنصـرًا للرجل حتى يقال إن الرجل من الإنسـان، بل في الحقيقة إن الإنسـان من حيث هو مسـتعد هـو الـذي يقال عليه إنه عنصر للرجل، والإنسـان المسـتعد للرجولة هو الصبي، وبهذا يندفع ما ذكروه أولًا.

قوله «فإذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم» يشير إلى أن العنصر إذا لم يكن له اسـم خاص من جهة كونه مسـتعدًا ـ وهو اسم الصبي في اللغة العربية ـ فإنه لا مشاحة في أخذ اسم الانسان والقول بأن الرجل من الإنسان، ولكن من حيث هو مستعد للرجولة لا من حيث هو الإنسان الذي في الرجل والذي له فعلية الرجولة، غاية الأمر إن المراد هو إن الإنسان المستعد هو عنصر للرجل، والرجل منه.

فـإن لم يكن للرجل المسـتعد اسـم في اللغـة العربية ـ على فـرض عدم وضع لفظ الصبي للإنسـان المسـتعد للرجولة ـ فإنا نقول بالتفصيل بأن نقول الإنسـان إمـا مسـتعد للرجولة أو له فعلية الرجولة، والإنسـان المسـتعد للرجولة هو عنصر الرجـل، ومثالـه أيضًا الإنسـان القابـل للتعقل عنصر للإنسـان الـذي له فعلية التعقـل، اللهـم إلا أن نمنع اسـتعمال لفظ التكـوّن في غير الاسـتكمال الجوهري، حيـث يقـال إن «كون شيء من شيء» يختص بالاسـتكمال الجوهري والحال أن الانتقال من الجهل إلى العلم ليس اسـتكمالًا جوهريًا لأنه قد شُرط في الاستكمال

الجوهـري أن يطلبـه المسـتكمل بطبعه والحـال أن التعلم ليس طلبًـا طبعيا، وهو مـا أشـار إليه بقوله «مثـلا أمكننا أن نقـول: إن النفس العاقلـة تكون من نفس جاهلة مسـتعدة للعلم، إلا أن نمنع اسـتعمال لفظ يكون فيما خلا التكون الذي في الجوهـر»، ولكن يسـتدرك الشـيخ عـلى المعلـم الأول ويقول أنـه لا فرق بين الاسـتكمال الجوهري والعرضي ولا بأس على ذلـك أن يقال إن العالم من الجاهل بقيـد الاسـتعداد، «عـلى أنـه فيما أحسـب لا يختلـف هـذا الحكـم في الجواهر مع ذواتها، و في الجواهر مع أحوالها».

ثم يتعـرض الشـيخ إلى الشـق الآخر مـن هذا الإشـكال، وهو أننـا إذا أخذنا الجنبـة العدمية في العنصر كان التكون منه بمعنى البعدية، فيقول إن المستشـكل كان لـه لحاظـان، الأول لحـاظ الجنبـة الوجوديـة للعنصر بشـرط لا عـن غيره، والثاني لحاظ الجنبة العدمية وهو لحاظ بشـرط لا، فاستشـكل بأنا إذا نظرنا إلى الإنسـان من حيث هو إنسـان وباللحاظ الأول فلا يقال إن الرجل من الإنسـان ـ كمـا في الشـق الأول السـابق مـن الإشـكال ـ وإن نظرنا للإنسـان من حيث هـو فاقـد للرجولـة ينقلـب التكون إلى معـنى الوجود بعـد العدم وهـي البعدية لا التكـون مـن الشـيء، والشـيخ في مقـام الجـواب يقـول إننا ننظـر إلى نفس العنصر من حيث هو مسـتعد لا إلى العنصر من حيث هو هو ولا إليه من حيث فاقـد، فالإنسـان المسـتعد في المثال هو العنصـر الذي يتكون منـه الرجل، ومن الواضـح أن ليس كل بعديـة هي عنصرية، بل لا بد للعنصر أن يحمل اسـتعداد الكائـن ثم يقوّمـه، كمـا في مثـال المـاء الـذي يحمـل عنصـره اسـتعداد الهوائية ثم إذا زالت الصورة المائية قوّم هذا العنصر الصورة الهوائية.

وأمـا الإشـكال الآخـر وهو أن المعلـم الأول قد أخـذ العنصر الـذي بالعرض

لا بالذات وذلك لأنه أخذ في تعريف العنصر أنه ما يكون الشيء منه، وهو تعريف بالنسبة إلى غيره وبالعرض لا بالنسبة إلى ما هو بالذات.

وجوابه أن المستشكل خلط بين عنصر الكون وعنصر القوام، فإنهما وإن كانا واحدًا بالذات لكنهما مختلفان بالاعتبار، فعنصر الكون هو كالجسم الذي يحمل الاستعداد وهو الصبي المستعد للرجولة، وهو بعينه مقوّم للجسم بعد فعلية الاستعداد، وبعبارة أخرى إن الجسم الذي كان في الصبي كان مستعدًا للرجولة وهو بعينه بعد تحصّل الرجولة صار مقومًا لها، وإن شئت قلت إن الجسم من حيث هو جسم مقوم للصبي، ولكن من حيث هو حامل لاستعداد الرجولة عنصر للرجولة لا مقوم للصبي، ومن حيث هو حامل صورة الرجل مقوم للرجل، ثم إن عنصر الكون عبارة عن عنصر القوام بالعرض، كما أن عنصر القوام عبارة عن عنصر الكون بالعرض.

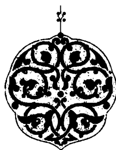
فإن قال قائل أن المعلم الأول اكتفى بالجواهر العنصرية فيما دون فلك القمر ولم يتعرض للجواهر السماوية الفلكية، فالأجسام أعم من أن تكون فلكية أو عنصرية، فلأي علة اكتفى بالكلام حول الأجسام العنصرية؟

أقول: إن الأفلاك عند المشاء تنقسم إلى قسمين، محدد الجهات وهو خارج عن الزمان لأنه علة الزمان بحركته، والقسم الثاني ما دون محدد الجهات فهي قديمة زمانًا، وأما الموجود دون فلك القمر فهو حادث زمانًا.

إذا تبيّن هذا فلا شبهة في عدم تناهي علل الأجسام الفلكية لأنها قديمة أي هي موجودة دومًا مع مادة واحدة وصورة واحدة منذ البدء للمنتهى فلا يتعاقب عليها صور أبدًا حتى يأتي حديث التسلسل وعدم التناهي، بخلاف العناصر التي يتعاقب عليها الصور.

وأما الشك الأخير وحاصله أن المعلم الأول ذكر أن الماء يتحول لهواء ثم الهواء عندما يرجع إلى ماء وهكذا لا إلى نهاية، والحال أنه يمكن للهواء المستحيل عن الماء أن لا يرجع للماء بل ينتقل إلى حال آخر.

فجوابه أولًا إن كلامنا في العناصر التي في الذات لا بالعرض، أي العناصر التي في الماهية لا في الأشخاص، فهذا الماء ليس مادة لهذا الهواء، بل الطبيعة المائية المركبة من مادة وصورة هي عنصر للطبيعة الهوائية، ثانيًا، إننا عندما نقول إن الماء الذي تحول إلى هواء لا بد أن يرجع إلى الماء، فالمقصود أنه يوجد لدينا أربعة كيفيات، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، بحيث يضاد الحرارة البرودة فقط واليبوسة تضاد الرطوبة فقط، فيوجد تضادان، فلا بد أن ينتقل إحد الضدين إلى الآخر ولا ثالث لهما، فالماء إذا تسخن انتقل من برودة لحرارة ومن رطوبة إلى يبوسة، فلا بد إذا أراد الاستحالة أن يعود لأحد ضديه الآخرية أي الرطوبة والحرارة.



فهرس المحتويات

[الفصل الرابع] (د)

فصل في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس

[الفصل الثامن] (ح)

فصل في الحد

[الفصل التاسع] (ط)

فصل في مناسبة الحد و أجزائه

المقالة السادسة

[الفصل الأول] (١)

فصل في أقسام العلل وأحوالها

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في حل ما يتشكك به على ما يذهب إليه أهل الحق من أن كل علة هي مع معلولها، و تحقيق الكلام في العلة الفاعلية

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

الفصل الرابع (د)

فصل في العلل الأخرى العنصرية والصورية والغائية

[الفصل الخامس] (هـ)

فصل في إثبات الغاية وحل شكوك قيلت في إبطالها، والفرق بين الغاية و بين الضروري و تعريف الوجه الذي تتقدم به الغاية على سائر العلل و الوجه الذي تتأخر به

المقالة السابعة

[الفصل الأول] (١)

فصل في لواحق الواحدة من الهوية وأقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة

[الفصل الثاني] (ب)

فصل في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليميات والسبب الداعي إلى ذلك و بيان أصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لأجله

[الفصل الثالث] (ج)

فصل في إبطال القول بالتعليميات والمثل

المقالة الثامنة:
في معرفة المبدإ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته

الفصل الأول (ا)

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

[الفصل الثاني]

(ب) فصل في شكوك تلزم ما قيل و حلها